

RELIGIÓN Y GÉNERO

EDICIÓN DE
Sylvia Marcos



EIR 03

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA

La Enciclopedia Iberoamericana de Religiones (EIR) se propone ofrecer la investigación más solvente y actual sobre religión y religiones en Iberoamérica, en todas sus formas y expresiones, antiguas y recientes, desde perspectivas específicamente iberoamericanas y con un propósito plural e interdisciplinar.

La EIR presta especial atención al estudio histórico, antropológico y social de las religiones precristianas y de los fenómenos de aculturación, sincretismos, religión popular, cultos afroamericanos, ritos de paso, símbolos y procesos de simbolización, mitos, permanencias y mutaciones religiosas, entre otros muchos fenómenos correlacionados.

Sus objetivos son los generales de una política de Investigación y Desarrollo y los específicos de una política cultural guiada por el propósito de proteger, investigar y difundir el patrimonio y la cultura de los pueblos iberoamericanos.

La EIR se propone crear una comunidad científica iberoamericana a través de la publicación de una obra de referencia destinada a especialistas en las diferentes disciplinas y a un público de universitarios y de lectores cultivados. La lengua que nos es común, albergando experiencias muy distintas, brinda una oportunidad excepcional para la construcción de una comunidad iberoamericana que puede presentarse públicamente con voz propia. Nuevas generaciones de estudiosos iberoamericanos, como también de habla hispana en Norteamérica y Europa, han enriquecido en medida muy considerable el caudal de conocimientos sobre la religión y las religiones en Iberoamérica y modificado también los modelos de análisis sobre las mismas.

La EIR verá la luz con una periodicidad de dos o tres volúmenes al año hasta componer una biblioteca de cuarenta volúmenes monográficos.



RELIGIÓN Y GÉNERO

Edición de
Sylvia Marcos



ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES
EDITORIAL TROTTA

Elsa Tamez
Mercedes Navarro
Ivone Gebara
Daisy L. Machado
Mary Judith Ress
Rebeca Montemayor
Maria das Dores C. Machado
Cecília L. Mariz
Sylvia Marcos
Clara Luz Ajo
Marion Aubrée
Rosalva Aída Hernández Castillo

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-261-4

CONTENIDO

III. LAS CONFIGURACIONES RELIGIOSAS ORIGINARIAS

PRESENTACIÓN

Sylvia Marcos

Para sor Juana Inés de la Cruz,
primera teólogo(a)
nacida en el continente americano

I

En los últimos años ha emergido una nueva área de estudio de las religiones: el análisis de género en las religiones. Esta nueva perspectiva en el estudio de las religiones se encuentra en la intersección de múltiples disciplinas. Entre ellas destacan, por una parte, las teologías de las religiones institucionales, la hermenéutica bíblica y la ética y, por otra, la sociología, la psicología y la antropología de las religiones. Todas estas disciplinas diversas se encuentran permeadas por la teoría de las relaciones de género. Esta teoría que, a veces, es también feminista, es el campo del saber, a la vez múltiple y singular, en el que que se encuentran las colaboraciones en el presente volumen. La riqueza de la producción teológica feminista, de origen tanto protestante como católico, es tan vasta que sería muy difícil establecer una muestra representativa de esta diversidad. Remitimos a los lectores al *Dictionnary of Feminist Theologies* y a la *Encyclopedia of Women and Religion*.

Publicados, el primero en 1996 por Westminster John Knox Press y el segundo en 1999 por Macmillan Reference, cubren un magno universo de estudios. El *Diccionario* cuenta con alrededor de 1.000 temas específicos y 169 autoras que podrían ser definidas como teólogas feministas en un sentido amplio. Los temas de las colaboraciones cubren áreas de estudio tan diversas como la

teología y la hermenéutica, las denominadas religiones del mundo, el ecofeminismo, la pornografía y la espiritualidad de las mujeres. Las colaboradoras son originarias de casi todas las regiones del mundo: Europa, América del Norte, América Latina, las Filipinas, Corea, China, África y Sudáfrica, el Oriente Medio.

La moral, la ética, la antropología cristiana, la hermenéutica bíblica, etc., en fin todos los campos del saber religioso institucional e histórico han sido reexaminados por teólogas, biblistas, expertas en las religiones, permitiendo que cada una incorporara su perspectiva de género. Es esta perspectiva la que se ha dado en llamar, especialmente en América Latina, «ver con ojos de mujer», estudiar con «mente de mujer» y, últimamente, experimentar con «cuerpo de mujer».

Uno de los propósitos principales de estos estudios es analizar la diversidad en la experiencia y la práctica religiosa pero, sobre todo, el acceso al estudio formal religioso y al ejercicio de la autoridad litúrgica y teológica marcado por el género. En casi todos los universos religiosos, las mujeres han tenido un acceso limitado (si no totalmente vetado), por su mera condición biológica de sexo, al estudio formal teológico, al sacerdocio ordenado, a la enseñanza autorizada de la tradición. Las aportaciones de las mujeres en todos los campos de las religiones —sean éstas rituales, hermenéuticas o teológicas— contribuyen a completar esa área de estudio.

Pero los trabajos que incorporan el género en el estudio de las religiones, no sólo completan el horizonte distorsionado por las aportaciones previas con enfoques exclusivamente androcéntricos. También analizan la manera en que la religión es influida e influye en las relaciones de poder, facilitando y/o reflejando el cambio, la transformación, la negociación, el cuestionamiento, la innovación, particularmente en relación con la ambigüedad y la naturaleza cambiante del género (Marcos, 1995).

No se trata de usar el género como un aditivo sino como una categoría crítica para el análisis. No se trata de una receta rápida que consistiría en «añadir a las mujeres, revolver un poco, y ya está». El género, como una postura que emerge desde abajo y desde los márgenes, llama a reconceptualizaciones de las categorías hegemónicas de los discursos religiosos:

> La epistemología feminista afirma que la dimensión de género no sólo completa el conocimiento, sino que modifica sus principios, su fundamento y su expresión histórica (Gebara, 2000).

Todos los trabajos aquí reunidos exploran la manera como el género ha sido constitutido por las religiones y al mismo tiempo es constituyente de ellas. Investigan cómo éste ha sido la base sobre la cual se han edificado las construcciones religiosas. Estudiar las religiones a partir de un fundamento en la teoría feminista y de género es el reto teórico y metodológico en el que se debaten algunas de las colaboraciones del presente volumen. Aunar a este enfoque la fe de varias de las colaboradoras permite vislumbrar los complejos y zigzagueantes discursos estructurados a partir del entrecruzamiento entre fe y teoría, entre compromiso religioso y compromiso feminista, entre respeto a las creencias y tradiciones y la transgresión necesaria para recrear tanto teologías cuanto prácticas de fe que incorporen las voces, las contribuciones y las experiencias de las mujeres a sus propias tradiciones religiosas.

II

Las aportaciones a la interpretación de los textos sagrados, como la Biblia, la Torah y el Corán, han sido los estudios que las mujeres han emprendido en primer lugar. Aún hoy son temas privilegiados. Sus análisis apuntan a que, cuando se releen estos textos desde la perspectiva de la experiencia y la situación de las mujeres y se contextualizan históricamente, el resultado puede ser totalmente innovador y cuestionador de interpretaciones previas.

Se parte de la premisa de que se conoce y se experimenta de manera diferente cualquier universo religioso —sea éste la tradición judaica (Plaskow, 1990), las tradiciones cristianas (Ruether, 1993; Schüssler-Fiorenza, 1992a; Harrison, 1983; Daly, 1973), las tradiciones islámicas (Mernissi, 1986; Ahmed, 1992; Wadud-Muhsin, 1992; Sakaranaho, 2000)— dependiendo de que se sea varón o mujer. El reconocimiento de esta diferencia básica —que frecuentemente es transformada en inequidad— fundamenta los numerosos volúmenes que se han escrito. Pero estos trabajos pioneros que comenzaron principalmente en el «Norte» (Daly, 1968; Ruether, 1975; Schüssler-Fiorenza, 1989; Harrison, 1983; Heyward, 1982) han estimulado y propiciado estudios que ahora se contextualizan no sólo desde América Latina (Tamez, 1989; Aquino, 1992; Gebara, 1987) sino también desde tradiciones religiosas asiáticas como el hinduísmo (Das, 1986; Falk, 2000), el budismo (Dhammananda, 1986; Gross, 1993). Estas últimas tradiciones religiosas no caben en el patrón de las llamadas religiones institu-

cionales históricas y/o cristianas. Su concepto de lo sagrado es a veces tan diverso que algunos se preguntan si existe en ellas un concepto de «Dios» comparable con el del cristianismo, el islam o el judaísmo. Procediendo aún más allá de estos diversos sistemas religiosos, los análisis de género en las religiones están abocados desde hace años a analizar las tradiciones religiosas orales indígenas, americanas (Marcos, 1987), africanas, asiáticas. Éstas no se pueden concebir como religiones institucionales, ni —en la mayoría de los casos— son monoteístas. Una característica de estas religiones es su fluidez, ligada a la ausencia de textos sagrados que constituirían referencias fijas. Abarcan más bien colecciones de tradiciones orales, narrativas y mitos que son reactualizados ritual y verbalmente y transmitidos de generación en generación. En este proceso, estas tradiciones no son solamente transmitidas sino tambien re-creadas[1].

El presente volumen incluye una revisión de algunas tradiciones autóctonas indígenas y de origen africano presentes en el área iberoamericana. La construcción del género es, en estas tradiciones religioso-culturales, muy particular. Es tan propia, como lo es su construcción de la sexualidad, de las percepciones del cuerpo y de su normatividad moral. Asimismo, sus conceptos de sagrado y profano, de espíritu y materia, de bien y de mal están relacionados con lo divino de formas ajenas a las tradiciones judeo-cristianas que han prevalecido en el área iberoamericana. Algunos de los trabajos incluidos aquí (ver Marcos, Ajo y Aubrée) podrían ser clasificados como estudios que exploran una «epistemología» diversa del fenómeno religioso y de su entrelazamiento con las categorías de género.

III

Este volumen reúne las colaboraciones de algunas de las principales exponentes en estos temas de Iberoamérica. No pretende ser exhaustivo sino más bien representativo de las principales aportaciones en el área.

1. La primera vez que se hizo extensivo a ejemplos no cristianos el término «religión» fue en la *Segunda Carta de Relación* de Cortés (1520) al describir las costumbres entre las civilizaciones complejas de Mesoamérica. El jesuita Joseph de Acosta elevó esta referencia a una categoría sistemática en su obra enciclopédica *Historia natural y moral de las Indias* (1590), México: FCE, 1940.

Los estudios aquí reunidos parten de la re-lectura y la re-interpretación tanto de las culturas como de sus textos y de los textos sobre ellas. Intentan reconstruir y reconceptualizar las tradiciones religiosas mediante, preferentemente, el método de la «hermenéutica de la sospecha», que pone en duda interpretaciones previas, ajenas a la perspectiva y la experiencia desde las mujeres. Algunas de estas estrategias metodológicas consisten, también, en contextualizar los textos (por ejemplo, la Biblia) históricamente y descubrir nuevos significados mediante el análisis de las situaciones en donde se originaron (Tamez, Navarro, Marcos). Este método actúa como catalizador e inspirador de numerosos estudios ya sean hermenéuticos, históricos, antropológicos, sociológicos y/o filosófico-teológicos.

El volumen incorpora también varios análisis de las configuraciones religiosas originarias del continente americano o africano, es decir, relativamente ajenas a las influencias cristianas, entre ellas, el *candomblé*, la cosmovisión-espiritualidad mesoamericana y la Santería. En la medida de lo posible, designaremos estos fenómenos religiosos como lo hacen sus propios fieles, y no con los nombres que la colonización cultural les ha dado. Es decir, preferimos la auto-denominación (ejemplo: *candomblé*) a la hetero-denominación (por ejemplo, tradiciones «chamánicas»). En el caso de haberse perdido la auto-denominación, recurriremos a una perífrasis descriptiva (como «cosmovisión espiritual»).

Se incluyen también estudios del género dentro de los protestantismos históricos y evangélicos y de los denominados «protestantismos o cristianismos populares» (por ejemplo, de las iglesias pentecostales y carismáticas). Estos últimos son especialmente relevantes ya que son algunos de los fenómenos religiosos que se expanden tan rápidamente que están a punto de hacer perder a América Latina su reputación de ser «tierra toda católica». Finalmente, cuenta con estudios de teología y de hermenéutica bíblica feminista y de pastoral social (Hernández Castillo) que tienen la más larga trayectoria en estudios de la mujer y de género en las religiones en Iberoamérica.

Este libro sigue la tradición ya bien establecida en los estudios feministas de incluir aportaciones con carácter multidiciplinar. Así que incluye trabajos de teólogas feministas como Ivone Gebara y Rebeca Montemayor, de hermeneutas bíblicas como Mercedes Navarro y Elsa Tamez, de teólogas latinas como Daisy Machado, de antropólogas de la religión como Aída Hernández Castillo, de etno-historiadoras como Sylvia Marcos, de sociólo-

gas de las religiones como Cecília Mariz, Maria das Dores Machado. Marion Aubrée es antropóloga de la religión. Incluye también contribuciones de Clara Luz Ajo, profesora de teología en el Seminario de Matanzas en Cuba, y de Judith Ress, doctoranda de teología ecofeminista. Esta última se ha dedicado especialmente a una pastoral social que lleva una teología contextualizada a las mujeres de los barrios populares de Santiago de Chile como de varias otras ciudades del Cono Sur.

Las aportaciones metodológicas de Donna Haraway constituyen un punto de partida metodológico fundamentado en lo que ella llama *situated knowledges* (Haraway, 1989). Lo que nos proponen las autoras de estos nuevos estudios teológicos son *conocimientos situados*. El esfuerzo de contextualización que los caracteriza se arraiga en el particular posicionamiento social de cada una de las autoras e incorpora sus experiencias personales.

Se podría decir que estos nuevos enfoques feministas responden a las exigencias metodológicas expresadas por Haraway como requisito de una nueva forma de crear el saber.

Las autoras Daisy Machado y Rebeca Montemayor han tenido acceso a la enseñanza autorizada y a la consagración en sus respectivos ámbitos pastorales. Ambas son ministras consagradas. Su trabajo académico revela un profundo anhelo comunitario, inspirado en su pastoral con las mujeres de sus comunidades religiosas. Aída Hernández es académica investigadora. Pero es también una activista comprometida con mejorar la vida de las mujeres indígenas en sus precisos contextos históricos. Mary Judith Ress ha dedicado la mayor parte de su vida a las mujeres de los barrios populares de su país y de ahí emerge su reflexión teológica. Ivone Gebara imparte talleres de mujeres en toda América Latina. En ellos se lee la Biblia y se promueve una tradición católica correctiva del androcentrismo de los siglos pasado y antepasado. Elsa Tamez ha sido la primera mujer directora del Seminario Bíblico Latinoamericano en Costa Rica. Su vida gira en torno a espacios tanto de investigación como de docencia. Escribe y viaja. Acaba de tomar posición pública contra la guerra y la invasión de Iraq. Sylvia Marcos imparte talleres y los coordina con las organizaciones de mujeres indígenas del continente americano. Sus estudios etnohistóricos alimentan estos espacios para reafirmar a las mujeres indígenas en el orgullo y dignidad de su identidad. Mercedes Navarro, docente universitaria, re-interpreta el Génesis mediante los útiles forjados por el pensamiento feminista y revela un universo androcéntrico en donde las mujeres existen para y por los otros.

Clara Luz Ajo, profesora de teología, investiga a través de un diálogo participativo el universo religioso de la Santería cubana. Esta inmersión le permite comparar sistemáticamente la cosmovisión, ritos y creencias de esta expresión religiosa con nuevas perspectivas de la teología cristiana que enseña en el Seminario de Matanzas en Cuba. Como profesora de teología aplica el instrumental de género, creando nuevas metodologías en la enseñanza de la antropología teológica y la cristología, temas que trabaja también con grupos ecuménicos de mujeres de las iglesias cubanas.

Todas las autoras de este libro son autoridades en y creadoras de sus tradiciones tanto religiosas como académicas. Son voces que se hacen escuchar y ejemplos que se siguen, ya sea como investigadoras, y/o impulsoras directas del cambio social para incrementar la representación y participación de las mujeres en sus ámbitos religiosos. Aparte de centrarse en las mujeres, sus trabajos reformulan los parámetros por medio de los cuales las estudian. Buscan rescatarlas de la invisibilidad, conjugarlas con la autoridad religiosa y revalorizar su participación en el fenómeno religioso. Como bien decía Audré Lorde (1984), las herramientas de la casa del patrón no pueden servir para liberar al esclavo. Hay que forjar nuevas herramientas.

IV

Las escrituras y textos sagrados como la Biblia han sido un material privilegido para la reinterpretación y la reconstrucción. En este volumen, las colaboraciones de las reconocidas hermeneutas bíblicas feministas Elsa Tamez y Mercedes Navarro nos presentan su labor hermenéutica feminista a lo largo de los últimos años.

Un Dios fuente de justicia, de bondad y de misericordia se revela en la Biblia. Así lo afirman algunas teólogas. Schüssler-Fiorenza (1975) nos asegura que sólo las tradiciones de interpretación bíblica que no sean sexistas, ni androcéntricas, ni opresivas poseen autoridad teológica de revelación. Por su parte, el teólogo de la liberación Giulio Girardi asegura que no se puede creer que Dios se revela en aquellos pasajes bíblicos en que se incita a la violencia, la venganza y la destrucción. Dios es únicamente mensajero de paz, de amor y de misericordia. Para Ivone Gebara, «tenemos que recordar que los libros sagrados, como la Biblia, son producciones humanas. La Biblia no es "la palabra de Dios", es la palabra de los seres humanos acerca de Dios».

Elsa Tamez inicia el volumen con una visión panorámica de la teología y de la hermenéutica feminista en América Latina. Revisa históricamente las últimas tres décadas que han visto nacer y desarrollarse esta perspectiva. Analiza las posturas que han definido cada una de estas etapas. Éstas corresponden *grosso modo* a los años setenta, ochenta y noventa del pasado siglo. Reconoce que, en cuanto etapas de la reflexión, no son mutuamente excluyentes sino que a veces se superponen en sus prioridades y sus métodos. Su opción preferencial por las mujeres pobres la define como teóloga de la liberación feminista. En la tradición de esta perspectiva teológica, Elsa Tamez contextualiza cada fase socio-política y económicamente. Primero describe las influencias de los movimientos políticos, sociales y económicos que marcaron la década y luego procede a interconectarlas con las opciones y prioridades de la hermenéutica feminista. Están marcadas por la construcción de una consciencia feminista abocada al estudio de la Biblia. Las teólogas son, en el ahora, sujeto(a)s de la hermenéutica. Ellas la elaboran.

Termina diciendo que las tres fases cohabitan. Las vivencias hermenéuticas de una década no anulan las de la otra, sino que en ellas conviven posturas opuestas y diferentes. Este trabajo permite descubrir cómo se ha ido intensificando gradualmente el cuestionamiento de tradiciones cristianas marcadamente androcéntricas y patriarcales. Algunas búsquedas alternativas han propuesto pensar a Dios como madre y no sólo como padre, incorporado imágenes femeninas de Dios, tratado de ver al Espíritu Santo como femenino; también han revalorizado lo cotidiano y la dimensión del placer. De este panorama se desprende la imagen de una hermenéutica osada, que cuestiona la validez de los textos patriarcales discriminadores de la mujer. Una hermenéutica que no atribuye normatividad al texto que no ofrece posibilidades de relectura. Privilegia el espíritu sobre la letra y por lo tanto no acepta como hecho el que Dios pueda marginar a algunas de sus criaturas. Y no deja de preguntar: ¿puede ser palabra divina aquella que fomenta la opresión de las mujeres?

Estas tematizaciones por etapas históricas ayudan a la autora a analizar los diversos momentos de maduración de procedimientos hermenéuticos feministas a través de las décadas. Su obra de interpretación bíblica ha sido protagonista. Ha dejado una huella indeleble en las muchas mujeres formadas bajo su guía y en su entorno.

Según Elsa Tamez, la primer fase se caracterizó por el despertar de la teología feminista (el descubrimiento de la mujer como

sujeto oprimido, de liberación y de producción teológica). La segunda promovió una «feminización» de la teología, es decir, una reelaboración del discurso bíblico-teológico a partir de las aspiraciones, sufrimientos y de la espiritualidad de las mujeres como tales. Esto es lo que llama «feminizar el discurso teólogico». La tercera fase fue de reconstrucción. Se vislumbra un nuevo discurso bíblico-teológico enriquecido por las teorías de género. Se busca deconstruir la teología y los textos patriarcales para reconstruir nuevos discursos y renovarlos. Elsa Tamez concluye que la tarea final de las teólogas es tratar de reconstruir el discurso teológico cristiano y los textos bíblicos con categorías no androcéntricas, inclusivas y más justas.

Mercedes Navarro nos introduce en la hermenéutica bíblica propiamente dicha. Valiéndose de préstamos metodológicos del análisis literario y usando sus conocimientos psicológicos, hace una relectura (deconstrucción) del Génesis. Su análisis se centra en aquellos pasajes en donde se menciona a las mujeres primigenias: ʻAdah y Sil-lah, esposas de Lamek, las hijas de Lot, Dina, la hija no reconocida de Jacob, la mujer de Putifar. El narrador, en los pasajes correspondientes, nombra a algunas y deja otras, más numerosas, sin nombre. A éstas sólo las define por su relación con un varón: la mujer de Putifar, las hijas de Lot, las esposas de Lamek. Navarro desentraña, en esos textos escritos hace más de 3.000 años, relaciones de género parecidas a las que se viven en las sociedades contemporáneas. Después de su revisión rigurosa de las situaciones en que se desenvuelven estas mujeres en el Génesis, Navarro se pregunta si su interpretación es una proyección hacia el pasado de situaciones actuales o si detecta más bien una permanencia de la dificultad masculina para considerar a la mujer su igual.

La palabra «Génesis» significa «origen». Navarro examina cómo, en estos orígenes, la mujer genera la vida y los varones la matan (Gén 4, 17-18). Descubre que las mujeres son violentadas (Gén 6, 1-4) por imposición y se abusa de ellas por su belleza física. El narrador las presenta como amenaza para la estabilidad de la familia de los patriarcas. Siquén ve en Dina, la hija de Jacob, el objeto de su incontrolable deseo y la toma (Gén 34, 2). Para lavar el honor de la familia en la venganza, los hermanos de Dina urden una estrategia para masacrar a la familia y clan de Siquén. En todos estos acontecimientos, Dina no tiene voz propia; no sabemos qué siente ni qué quiere. Es el objeto del deseo de un varón, la causa de la deshonra de otros varones: su padre y sus hermanos que a su vez se vengan de los varones del clan ajeno

castrándolos y destruyéndolos. Dina es el pretexto de historias entre varones. Además aparece el espectro de la prostitución como futuro de Dina por el simple hecho de que sufrió una agresión sexual sin su consentimiento.

La imagen opuesta es la mujer de Putifar (Gén 39, 6b.7). Ella es la mujer peligrosa, aquella que se atreve a tratar de seducir a José, diciéndole llanamente «acuéstate conmigo». Esta mujer libre, con una sexualidad afirmada y directa, es una extranjera. Para el narrador bíblico es una mujer mala. Sin embargo, a través de la relectura hermenéutica de Navarro, aparece como la personificación de la sabiduría: no la sagacidad femenina sino la sagacidad «sapiencial» que contribuye en la autoconservación clánica.

A través del trabajo minucioso y riguroso de interpretación de Navarro, las historias de mujeres del Génesis parecen relatar situaciones femeninas vividas hoy en día. Ella atribuye esta actualidad de relatos del pasado a lo que llama el «transfondo mítico, imaginario y arquetípico» de estas situaciones.

Comentadas por ella, las historias bíblicas, con los rasgos y deseos específicos de sus protagonistas y sus formas de relacionarse, nos remiten al aquí y ahora. Añadiría yo que también pueden servir como historias ejemplares, portadoras de formas adecuadas y aceptadas de conducta moral típicas de las tradiciones religiosas que se fundan en la Biblia. Este esfuerzo de contextualizar históricamente, de desentrañar androcentrismos implícitos y explícitos en los textos sagrados, de re-traducir para poder interpretar a fondo es una tarea imprescindible de las mujeres. Sólo así podrán llegar a ser sujet(a)os de la teología, de la hermenéutica y reconstruir sus tradiciones religiosas sin dejar que las sigan marginando.

En este mismo tenor podemos relacionar el trabajo de S. Marcos en este volumen, con la historia del Tohuenyo. Al revisar fuentes primarias de la historia de Mesoamérica (principalmente a Sahagún), Marcos relee e interpreta una historia de la región de Texcoco en la época tolteca en su reciente retraducción del original nahuatl. En su contribución, nos presenta las formas que toma el deseo carnal femenino en esa narración mítica de los orígenes del pueblo tolteca. La mujer aparece ahí como sujeto de deseo. Su deseo carnal desencadena movimientos políticos y sociales en su entorno. Nos habla de formas indígenas, muy distintas de las europeas, de concebir el cuerpo, el deseo, el poder sexual de las mujeres. Los historiadores (León Portilla, 1995) recuerdan que estos relatos míticos se memorizaban en los *Calmecac*. Las y los estudiantes las aprendían como formas aceptables de ser mujer y

expresar su sexualidad. Eran típicas de la transmisión oral de tradiciones religiosas nativas del continente americano.

Como en todo trabajo interpretativo feminista, la labor de Navarro se caracteriza por una búsqueda del contexto y un esfuerzo para explicitarlo. A diferencia del trabajo de Tamez, que contextualiza su trabajo hermenéutico en los movimientos políticos, sociales y económicos, las interpretaciones de Navarro parten del contexto de las narraciones bíblicas, es decir, de la mentalidad patriarcal y androcéntrica de donde éstas emergen.

V

En su contribución, titulada «Teología de la liberación y género», Ivone Gebara introduce la *hermenéutica de género y feminista* como una nueva categoría de la hermenéutica bíblica contextualizada en la vida y experiencias de las mujeres pobres de América Latina.

Gebara la define como la metodología de la hermenéutica bíblica (interpretación de textos y culturas, discursos y representaciones) basada en la reflexión desde la perspectiva de las relaciones de género.

Ésta inspira toda una nueva postura dentro de las tradiciones cristianas en el continente latinoamericano. Está en la base, según Gebara, de posibilidades de recreación de tradiciones religiosas ya desgastadas de sentido. Abre la posibilidad de utopías impulsoras del rescate del espíritu en las religiones. Es una forma de concebir la religión —del latín *religare*— que significa la capacidad de ligar las cosas y las personas entre sí.

Las religiones serían un arte de vivir en convivencia, una construcción del sentido histórico al cual nos adherimos porque estamos unidas y unidos para toda la vida.

Gebara señala, al igual que Tamez, algunas etapas del proceso de desencastramiento de las teologías feministas del fondo común de las teologías de la liberación. Revisa cómo se da este paso gradualmente y cómo conviven diversas posturas en este ámbito.

Así, nos dice que en una época se intentó equilibrar el exceso de figuras masculinas que dominaban la historia bíblica. Se consiguió recuperar las voces y presencias femeninas en las escrituras. El trabajo de Navarro, en el presente volumen, parecería pertenecer a esta búsqueda. Sin embargo, hay que recordar que ella, lejos de enfatizar la presencias femeninas como constructoras de la vida de las comunidades cristianas, nos hace refexionar sobre los papeles limitados y sometidos en que el narrador bíblico las presenta.

Gebara advierte que lo que cuestiona no es sólo el desinterés frente a la opresión de género manifestado por los clérigos, teólogos, intelectuales y los varones en general. No es simplemente el hecho de que los teólogos de la liberación, por ejemplo, escogieran abocarse solamente a la opción preferencial por el pobre. Existen dificultades inherentes al pensamiento filosófico patriarcal del cristianismo que parecerían impedir este acercamiento desde las relaciones de género. Por esto, las teologías feministas y los avances teóricos de las mujeres a este respecto han resultado marginales y sin mayor influencia. Si bien se ha avanzado, no se ha podido impactar lo suficiente. Ni la falta de equilibrio entre el poder masculino y el femenino en la sociedad y en las iglesias, ni la ética sexual prevaleciente han sido objetos de reflexión por parte de los exponentes clásicos de las teologías de la liberación. Esto sigue siendo la mancha ciega en la obra de muchos pensadores cristianos de América Latina.

Si bien Gebara afirma que no se puede dudar del carácter civilizatorio del cristianismo y su contribución a la humanización, también añade que, en realidad, no podemos recuperar las verdaderas intenciones y posiciones de Jesús de Nazaret, aun leyendo los textos más próximos a su tiempo. Nos movemos siempre en el nivel de las interpretaciones. Éstas están condicionadas por la vida y los valores de quienes los interpretan desde sus variadas culturas y situaciones. Por eso son tan importantes las interpretaciones desde cada sujeto histórico preciso. En nuestra época, es preciso que las mujeres contribuyan —desde su propia experiencia y situación históricas— a una hermenéutica de género que elabore aspectos nuevos y desafiantes. La ética cristiana es amor al prójimo y a sí mismo. Es amor traducido en la construcción de relaciones de cuidado y de justicia para permitir una sociedad donde todas las personas y los seres tengan cabida. Rememoramos así la frase que expresa también la ética neo-zapatista: abogamos por «un mundo donde quepan muchos mundos».

En su trabajo «Voces de *nepantla*: las teologías latinas/hispanas en los Estados Unidos», Daisy Machado, ordenada para el ministerio pastoral y teóloga, presenta la trayectoria de las principales teólogas latinas/hispanas en los Estados Unidos. En este volumen, que se define como iberoamericano, no podían faltar las presencias de estas mujeres que, dentro del imperio, permanecen fieles a su fe y su etnicidad. Son tanto católicas como protestantes. Impulsada por la búsqueda de raíces en los países de origen, Machado usa el termino náhuatl *nepantla*. Ella le da el sentido de

«lo que está en medio». En el clásico *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* de Rémi Simeon (Paris, 1885), *nepantla* se define como un adverbio de inclusión (*tonepantla ica Pedro*: Pedro está en medio de nosotros) que connota frecuentemente el estado ordinario de la vida, la manera de vivir propia de un lugar. Como pasa frecuentemente con los vocablos nahuatl, su significado es extremadamente polivalente. En ocasiones, la noción de «por el medio» llega a significar «ni de aquí, ni de allá»: «¿No ves que estamos *nepantla*?», preguntó un viejo sabio al misionero que le urgía definirse como cristiano. Le daba a entender que todavía no era cristiano, pero tampoco era de su religión ancestral. Así, pues, el vocablo indica matices y estados del ser más allá de una definición topográfica precisa. La situación de los latinos en Estados Unidos refleja esa misma complejidad: entre las seducciones de la sociedad dominante y las raíces ancestrales, se encuentra *nepantla*[2]. Machado revisa las contribuciones de las teólogas hispanas-latinas en los Estados Unidos. Los conceptos teológicos elaborados por ellas nos ayudan a captar esos aspectos contextuales que las hacen ser y estar siempre en los márgenes, *nepantla*. La suya es una teología del desarraigo y de las fronteras. No es «ni de aquí ni de allá»: esta condición está en la base de sus reflexiones teológicas. Por ejemplo, el quehacer teológico de Ada Isasi-Díaz está fundamentado en la experiencia comunitaria con mujeres marginadas en el país más rico del mundo. Construye su teología «mujerista» en torno a las experiencias y las prácticas de esas mujeres desposeídas. Escucha y va interpretando lo que escucha. Así se afianzan las bases de esa teología mujerista: recalca la importancia de lo cotidiano, la convivencia, la justicia, y lleva a entender la vida como una lucha.

María Pilar Aquino, teóloga feminista latina, contextualiza su reflexión teológica en el análisis económico y político. Sus escritos teológicos enfocan a la situación de las mujeres pobres de América Latina, no sólo de las que residen en los Estados Unidos. Tanto Isasi-Díaz como Aquino, además de ser autoras prolíficas,

2. En el trabajo de autoras chicanas se redefine frecuentemente este término ya que les permite elaborar y encontrar el espacio social, psicológico y político en donde se encuentran como sujetos(as) híbridas y marginadas: «[...] nepantla [...] es el lugar en donde diferentes percepciones y creencias se sobreponen [...] es una palabra indígena para un espacio entre, lugar intermedio, un lugar no-lugar. He expandido esta palabra para incluir ciertos desarrollos de la consciencia» (Anzaldúa, 2000; trad. de la autora).

son protagonistas en «el clamor por la vida de las mujeres desde la reflexión teológica» (Aquino, 1992). Machado presenta también el trabajo de Ana María Pineda. Ella se interesa por la teología práctica. Estudiosa de la religión popular, ha puesto atención especial en la la Virgen de Guadalupe, objeto de devoción y símbolo de identidad de los mexicanos en los Estados Unidos. Las teólogas protestantes (evangélicas) Daisy Machado, Elizabeth Conde-Frazier y Loida Martell-Otero pertenecen al 30% de latinos de religión protestante en los Estados Unidos. Las primeras dos están ordenadas ministerialmente, Machado por los Discípulos de Cristo y Conde-Frazier por las Iglesias bautistas americanas. Esta distinción y responsabilidad les permite ejercer liderazgos religiosos vedados a las católicas. Han hecho aportaciones significativas tanto en sus tareas pastorales como de docentes en teología.

El artículo de M. Judith Ress, «Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina» reseña doce posturas feministas y teológicas en América Latina. Hace oír nuevas voces y alumbra nuevos caminos teológicos, toda una fresca creatividad común que el término «ecofeminista» recubre sólo muy parcialmente. Aunque la mayoría de las teólogas reseñadas por Ress se identifican con esta perspectiva teológica, cada una aporta sus matices propios. Las doce entrevistadas son originarias de Bolivia, Chile, Venezuela, Costa Rica, Uruguay, Cuba, Argentina, Ecuador y Brasil.

La intuición fundamental de la teología ecofeminista es la convicción de que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta derivan del mismo sistema patriarcal, de la noción de «poder sobre», que niega la unión primordial de todo el cosmos. Reconstruir el cuerpo de la tierra, el cuerpo humano y nuestra relación con todos los cuerpos vivientes, tal es la tarea del ecofeminismo. Significa, asimismo, anhelar el reconocimiento fundamental que somos un solo cuerpo sagrado con todos sus matices y diversidad.

Las prácticas de contemplación y meditación siguen siendo fuentes para nutrir la espiritualidad. La mayoría de las entrevistadas han dejado formas tradicionales de meditación enseñadas por la teología cristiana. Buscan en la convivencia y en las relaciones personales compartir sus dilemas, sus sueños y sus alegrías. Otras teólogas feministas (Hunt, 1991) han trabajado en torno a la condición fundante y teológica de la amistad entre mujeres y de un discipulado entre iguales (Schüssler-Fiorenza, 1993). Ellas han inspirado estas nuevas formas de entender el trabajo teológico.

En las entrevistas hechas por Ress, las respuestas de las teólogas entrevistadas demostraron cambios de consciencia en las mujeres en relación a la antropología (cómo conciben al ser humano), la cosmología (qué imágenes usan para nombrar lo Sagrado), la epistemología (sus fuentes de conocimiento). También expusieron rupturas en torno a la institucionalidad, el cambio en sus cosmovisiones y las formas en que están re-dibujando lo Sagrado en sus vidas. Las preguntas giraron en torno a «¿quién soy?», a los nombres e imágenes de lo Sagrado, al cuerpo y la experiencia corporal, la ética y las nuevas prácticas espirituales. Por ejemplo, Sandra Duarte ofrece una intuición respecto al ser humano:

> Es un ser en tránsito y por lo tanto nunca va a estar terminado, está siempre construyendo y reconstruyendo, inventando y reinventando. Pienso que somos personas que están cambiando constantemente y es por eso que creo que no podemos cerrarnos [...] en tradiciones, en religiones, en paradigmas. Somos seres en transición.

Y Alcira Agreda comenta:

> Esta visión de la persona en su integridad, es antigua, es propia de los pueblos originarios [...] [nos insta a descubrir que] no soy superior a otros seres de la creación.

Y Doris Muñoz expresa así su encuentro con la interconexión e interdependencia de todos los seres: «Cuando descubrí que era ser humano corporal fue una revelación...». Se presenta el rescate del cuerpo y la genitalidad femenina como *locus* desde el cual se hace teología. Para Silvia Regina da Lima, la metáfora que mejor describe a Dios es una matriz generadora de vida.

En las nuevas prácticas espirituales, encontramos que muchos de estos «nuevos» ritos están influenciados por las cosmovisiones indígenas aún vivas en América Latina. Éstos son ritos ancestrales que conjugan los cuerpos y los espíritus a través de la danza y otros signos corporales. En cuanto a la ética, las entrevistadas exigen una nueva ética basada en las experiencias de sus propios cuerpos.

La particular tradición de los países de América Latina, en donde las espiritualidades ancestrales indígenas y de influencia africana inspiran una cosmovisión encarnada, han ciertamente influido en estas nuevas posturas teológicas. El trabajo de Marcos elabora más sistemáticamente estos universos encarnados en donde la materia y el espíritu son uno mismo. Estas pervivencias (Que-

zada, 1996) aportan al continente latinoamericano enfoques teológicos arraigados en sus particularidades contextuales culturales.

Rebeca Montemayor, mexicana, pastora ordenada de la Iglesia bautista, presenta sus reflexiones teológicas feministas. Advierte de que el hecho de que exista posibilidad de ordenación para las mujeres no resuelve el problema de la patriarcalización de los ministerios y de los espacios sagrados. El título de su colaboración lo afirma: «Ministerios ordenados de mujeres: un proceso inconcluso en las iglesias protestantes de América Latina». Considera que la perspectiva de género aporta un eje transversal para la reflexión teológica. Esta reflexión se dirige a recuperar y resignificar lo Sagrado y consagrado en los ministerios femeninos. Busca revisar la identidad en los ministerios desde tradiciones bíblicas, eclesiales y culturales. Se propone examinar estos ministerios desde la perspectiva de la autoridad y el poder. El simple hecho de que haya más mujeres en el ministerio consagrado o en el liderazgo institucional no garantiza una aportación teológica que proponga una dimensión nueva del espacio sagrado como fuente de poder. Persiste la patriarcalización de los espacios sagrados como el culto, el altar, el púlpito, el templo o santuario afirmando la negación del acceso para las mujeres a estos espacios.

A pesar de esto, ya hay consciencia en muchas congregaciones protestantes y evangélicas de que la capacidad y el reconocimiento de la autoridad ministerial depende no del sexo de los elegidos y elegidas sino de sus dones.

Como otras autoras en este volumen (Gebara, Ress, Tamez), Montemayor confirma que se hacen necesarias las relecturas liberadoras que se pregunten, en este caso, qué es lo natural o construido en la interpretación teológica que niega el derecho al ministerio ordenado de las mujeres.

Añade que, para lograr estas relecturas, hay que distinguir entre lo normativo y lo descriptivo en los textos. En los que se refiere a prácticas eclesiales, reconoce que es difícil cambiar la forma de una práctica consuetudinaria. Esto, recalca, aun teniendo el beneficio que aporta una lectura liberadora de un texto que alude al ministerio de las mujeres en la Iglesia del Nuevo Testamento. El machismo permea las instituciones eclesiales y constituye una influencia cultural que hay que vencer también. La propuesta de Montemayor —al igual que la de las teólogas presentadas en el artículo de Mary Judith Ress— consiste en concebir el cuerpo de las mujeres como mediación hermenéutica,

como lugar de la revelación de Dios, una experiencia que se rescata a partir de lo cotidiano. La hermenéutica feminista está mediada por cuerpos en relación.

Es aquí donde encontramos la particular revisión de la teoría feminista que se da desde las mujeres de fe. Es en la teoría de la corporalidad (entre otr[a]os, ver Butler, 1993; Lacqueur, 1990; Lloyd, 1993; Duden, 1991) donde se reivindica el cuerpo como *locus* específico de re-significación, reivindicación y liberación. El esfuerzo por revalorizar el cuerpo y la fisicalidad ha sido una meta específica de feministas que teorizan. Esta incidencia e insistencia se encuentra también en el trabajo de Marcos. En él, se encuentra otra forma de concebir el cuerpo propia de Mesoamérica y se revisa el impacto que estas concepciones de la corporalidad tienen sobre la construcción del género que parece escapar a los patriarcalismos de origen judeo-cristiano.

Montemayor usa el término «hermenéutica feminista» (Schüssler- Fiorenza, 1992b) y Gebara el de «hermenéutica de género». Aun cuando ambos términos no se refieran exactamente al mismo proceso interpretativo, las dos autoras son exponentes de las nuevas relecturas, posicionamientos y reflexiones teológicas que se están creando y recreando en Iberoamérica. El trabajo hermenéutico de Navarro, aun cuando no es producto de las mismas influencias contextuales latinaoamericanas, refleja este nuevo quehacer interpretativo que se hace desde la «óptica de las mujeres».

VI

Cecília Mariz y Maria das Dores Machado comparan con perspectiva de género algunos grupos de católicos y pentecostales como las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), el Movimiento de Renovación Carismática Católica (MRCC), la teología de la prosperidad. En su contribución «Mujeres en tres grupos religiosos en Brasil: una comparación entre pentecostales y católicas», las autoras señalan que no están interesadas en explicar la atracción de las mujeres por lo religioso, si bien revisan someramente algunas de las interpretaciones sociológicas al respecto: es un hecho que en casi todos los movimientos y cultos religiosos en Brasil, la mayoría de los fieles son mujeres. Lo que les interesa en su trabajo es discutir las consecuencias de este compromiso religioso en las vidas de las mujeres. ¿En qué medida la participación religiosa puede ayudar en la lucha de las mujeres por sus derechos?

Suponen y argumentan que el compromiso religioso llega a tener consecuencias no intencionales que motivan actitudes y comportamientos estratégicos por parte del oprimido con el resultado frecuente de cambios en su situación de sujeción. Su análisis se fundamenta en los resultados de sus investigaciones de campo y en referencias a estudios de otros investigadoras e investigadores.

Las Comunidades Eclesiales de Base fomentan una nueva forma de ser Iglesia. No les interesa dedicarse a solucionar las problemáticas individuales pero insisten en que su objetivo es profundizar la fe y luchar por la justicia social. En las CEB, el individuo, sea varón o mujer, aprende que tiene derechos y que puede criticar y reivindicar. Este aprendizaje lo conduce a una creciente autonomía. En el caso de las mujeres, esta autonomización y el énfasis en los valores del individuo favorecen la adopción de una visión feminista. Esta postura incide también en la crítica al machismo en la sociedad circundante y en la Iglesia católica en particular. Las mujeres de las CEB elaboran frecuentemente un discurso religioso alternativo que critica la posición católica oficial.

Las CEB, con su énfasis en criticar la injusticia social y económica, innovaron también al motivar a las mujeres a participar en política. El espacio público, tradicionalmente visto como masculino, se abre para las mujeres de las CEB. Su liderazgo se da no sólo en movimientos sociales, sino también como candidatas de partidos políticos. El resultado es que, sin pretenderlo, y bajo la influencia de estos discursos, se renueva el papel de las mujeres y les abre el camino a las mujeres pobres hacia una visión feminista del mundo.

El Movimiento de Renovación Carismática Católica (MRCC) ofrece a las mujeres un espacio de solidaridad y sostén emocional. Las razones que aducen las mujeres a la hora de acercarse a este grupo, así como a los pentecostales, es la atención que les prestan a sus problemas conyugales y familiares. De una efusividad casi orgiástica, las ceremonias envuelven la totalidad del cuerpo, se danza y se canta, y eso, así lo expresan las mujeres, es un gran desahogo. A estas mujeres se les aconseja la tolerancia. Por el hecho de atribuir al demonio el origen de todo mal, la doctrina explícita en el MRCC suspende la posibilidad de censura y juicio a los infractores o agresores y se abre así un espacio de solución conyugal. No se considera a los maridos culpables del mal que hacen sino prisioneros del mal espíritu.

Algo importante que señalan las autoras es que, aunque el

MRCC (como también el pentecostalismo) refuerce los valores femeninos de docilidad y tolerancia, esto no debe interpretarse como que incrementan su sumisión y sujeción. Estos valores son también los recomendados a los hombres. Así, por ejemplo, la moral sexual rígida que, según la cultura dominante, sólo debe regir la conducta femenina es, en estos grupos religiosos, la misma para ambos géneros. El MRCC, así como el pentecostalismo, defienden a las mujeres y critican el machismo y hasta atribuyen a los varones un papel antes considerado femenino. Los hombres deben también ser tranquilos, tolerantes y equilibrados, deben tener una vida ascética, una moral sexual rígida, y deben también preocuparse por sus hijos.

La participación en esos grupos posibilita también una mayor presencia de las mujeres en la esfera pública. Varias de ellas se dedican a la evangelización en plazas, en las zonas marginadas y en ciudades vecinas durante los fines de semana. Esto abre un campo de acción y liderazgo público mucho mayor que el que conocen las mujeres tradicionalmente restringidas al ámbito doméstico.

La distribución de la autoridad dentro de las iglesias sugiere algunos cambios apuntando hacia el crecimiento de templos fundados por mujeres y a un mayor número de mujeres ordenadas en varias de ellas. Aunque el MRCC sigue estando marcado por una jerarquía eclesiástica fuertemente dominada por varones, se observa en ella una visible tendencia hacia la inclusión de las mujeres.

La teología de la prosperidad añade un ingrediente importante en cuanto a su énfasis en el bienestar material. Esta vertiente teológica está totalmente anclada en el sistema neo-liberal y por lo tanto se sustenta en una sistema de valores opuesto a los que sustenta la teología de la liberación. Sin embargo, esta teología impulsa y educa a las mujeres para que sean agentes económicamente activas. Bien sabido es el efecto que tiene, tanto en la autoestima cuanto en la independencia de las mujeres, el saberse capaces de generar su propio ingreso y también el poder de decisión que esto puede otorgarles. Si bien la teología de la liberación lleva a las mujeres a la lucha política para el cambio hacia un sistema económico más justo, la teología de la prosperidad las pretende inducir a su independencia económica sin cambios macroeconómicos. Aunque totalmente distintas en términos políticos, ya que la teología de la liberación apoya a los destituidos en este mundo mientras que la de la prosperidad trata de validar el sistema neoliberal, esas dos teologías tan opuestas se parecen —según las autoras— en cuanto a sus efectos. El atribuir una misión religiosa a sus tareas

públicas y económicas estimula a las mujeres a ejercer papeles tradicionalmente considerados masculinos que escapan a las limitaciones sociales impuestas a su género.

VII

En su trabajo «Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género», Sylvia Marcos revisa presupuestos mesoamericanos en su intersección con el género. Frecuentemente desmenuzados por los cronistas coloniales así como por las fuentes históricas secundarias, estos datos, examinados a la luz del género arrojan resultados que suponen un reto para las epistemologías convencionales concernientes a lo femenino y masculino. Las percepciones diversas del género no son producto de hechicería y brujería, como afirman fuentes de la Colonia (Guerra, 1971). Tampoco son producto de ignorancia y superstición, como se atreven a afirmar, aún hoy, algunos estudiosos. Son formas de conocer o expresiones de una *épistémè* (Foucault, 1970) que escapan a nuestros conceptos filosóficos. Este trabajo se inscribe en una larga tradición de recuperación de valores y formas de concebir el mundo provenientes de cosmovisiones «otras». Múltiples estudios etnográficos e históricos podrían fundamentar esta perspectiva (Quezada, 1996; López Austin, 1984; León Portilla, 1983; Ortiz, 2000). La lista pudiera ser interminable. Fundamentándose en los trabajos de los y de las investigadores antes mencionados y mencionadas, Marcos procede a desentrañar los significados de una «espiritualidad indígena» (Menchú Tum, 2003) que no coincide, aunque sí incide, en los ritos cristianos de los pueblos indígenas del continente americano. Una espiritualidad indígena, definida así por estos mismos pueblos, pero que tiene su equivalente en la «cosmovisión» estudiada por los historiadores. En un ir y venir entre la interacción directa con las indígenas organizadas de hoy y la lectura atenta de las fuentes, el trabajo de Marcos desglosa los principios presentes en esa cosmovisión mesoamericana.

Los útiles conceptuales acuñados por los estudios de género suelen ser de utilidad limitada para una aproximación multidimensional a los conceptos de género en el pensamiento mesoamericano. Una de las razones de esta limitación se desprende directamente de la influencia que sobre los presupuestos implícitos de dichos estudios ejerce la tradición filosófica judeo-cristiana.

¿Cómo dar cuenta de relaciones de género fundamentadas en dualidades fluidas, no jerarquizadas, y en movilidad permanente para lograr un imprescindible equilibrio fluido? Esto es lo que la autora elabora en su trabajo a partir del escudriñamiento minucioso de fuentes primarias y etnografías contemporáneas. La dualidad, la fluidez, el equilibrio homeoréico y los conceptos sobre la corporalidad son los ejes en torno a los cuales gira su análisis.

Las historiadoras del cuerpo (Duden, 1991; Petchesky, 1987) ya habían puesto en duda la universalidad de ciertas creencias anatómicas y biológicas contemporáneas. La historización de estos conceptos lleva a cuestionar su universalidad absoluta. Este ensayo procede a incorporar datos etnohistóricos sobre conceptos de cuerpo y sexualidad. El placer y el deseo aparecen con sujeto femenino y el cuerpo físico tiene una preeminencia en el proceso «espiritual». Algunas búsquedas de las teólogas ecofeministas, revisadas en este volumen por J. Ress, señalan la riqueza de los ritos autóctonos. Se inspiran en algunos de ellos para revitalizar su liturgia cristiana y ecofeminista. Varias de las colaboraciones recogidas en este volumen reflexionan sobre las limitaciones del horizonte judeo-cristiano que impide la participación plena de las mujeres y se acercan, quizás sin saberlo, a algunas propuestas de las poblaciones originarias del continente americano.

Clara Luz Ajo, profesora de teología en el Seminario de Matanzas en Cuba, contribuye en este volumen con una revisión etnográfica e interpretativa de la religión de la Santería en Cuba. Comparando su tradición cristiana con la Santería, nos revela, con percepción profunda y respeto, aquellos aspectos en que difieren ambas construcciones religiosas. También abunda en aquellos elementos que se mezclan y pudieran conjugarse con nuevas perspectivas muy actuales de la teología de la liberación, la teología feminista y ecofeminista. Explica cómo los santos y santas de la tradición católica colonizadora fueron fundidos con los *orishas* o divinidades yoruba.

Estas creencias fueron traídas a la isla por las poblaciones esclavizadas de África. Pero los *orishas* comenzaron a tomar una identidad cubana al fundir su identidad con la de los santos y santas católicos. Por eso, este conjunto de elementos rituales y litúrgicos fue denominado «Santería». Desde su inicio, nos asegura, ésta ha tenido una estrecha relación con elementos de la tradición cristiana y al mismo tiempo se fundamenta en ciertos principios muy diversos al cristianismo. Sus conceptos del universo físico abarcan el *aiye*, donde viven los humanos y el *orun,* que es

la otra mitad superior que corresponde al cielo. Ambos están formados por tres fuerzas, Iwá, Axe y Abá. Cada uno tiene su significado. Olófin Oloorun Olodumaré es el dios supremo. La creación del mundo y las personas no es obra del dios supremo. Él crea a los *orishas* y éstos son los que hacen la tierra, el mundo, las personas y después vienen a vivir con ellas. El dios supremo no es objeto de adoración y culto, las personas no le ofrendan. Son las poderosas divinidades llamadas *orishas* las que gobiernan al mundo y cada una de ellas ha sido dotada de uno de los poderes de ese dios apartado. Ellas son divinidades que tienen todos los defectos y virtudes humanos. Son de carácter completamente antropomórfico. En ellas se mezcla el bien y el mal, la fuerza y la flaqueza, la virtud y el vicio. Aquí no hay dualismo de categorías mutuamente excluyentes.

Todo el cosmos y las personas están interrelacionados. Todo tiene sentido porque está relacionado con las otras cosas y personas y con el total de la comunidad. El mundo y las personas son parte de un solo cuerpo. La naturaleza y todos los seres que viven en ella, incluyendo a las personas, viven en una relación de interdependencia. La vida interconectada con todo es una de las características de la religión de la Santería.

Como vimos en el trabajo de Marcos, esto es muy semejante a cómo se percibe el universo en Mesoamérica. Estas tradiciones están muy lejos del concepto dualista tradicional cristiano del cielo opuesto a la tierra, el bien al mal, la muerte a la vida. En Mesoamérica se habla de una «dualidad» fluida de opuestos y complementarios. El mundo físico y el espiritual están en estrecha interrelación. La tierra en que vivimos es el espacio en el cual se revela y actúa lo Sagrado, cuya relación con todo es abarcadora. Es como si los seres humanos estuviéramos dentro de una envoltura sagrada. Esta idea, añade Ajo, no se diferencia mucho de las nuevas interpretaciones hechas desde perspectivas ecológicas y holísticas de la teología de la liberación, feminista y ecofeminista.

Las divinidades del panteón yoruba veneradas en la Santería no tienen las cualidades de omniciencia, omnipresencia y omnipotencia. Esto se desprende de las cualidades antropomórficas de los *orishas*, pues ellos y ellas son como las mismas personas. Es significativo constatar la importancia que tienen en esta religión los poderes femeninos divinizados en las *orishas* de la tradición yoruba. Las *Iyami*, que representan los poderes místicos de las mujeres, son temidos y respetados. Las *Iyami* son madres ancestrales consideradas hechiceras y matriarcas por la tradición yoru-

ba. Son Grandes Madres encolerizadas sin la voluntad de las cuales la vida no puede continuar. Esos poderes aparecen hoy de forma más socializada en las *orishas* de la Santería como Ochún, Oyá Yansá, Yemayá, Naná Burukú, Obba y Yewá.

En esta tradición, el cuerpo y la sexualidad son manifestaciones vitales. La muerte está identificada con la virginidad, con la frigidez y la infertilidad. El hecho de no emplear el cuerpo plenamente es sinónimo de muerte. Similarmente, en las épocas tempranas de la Colonia en México, los indígenas se resistían a tomar los hábitos y/u ordenarse de sacerdotes ya que consideraban la virginidad un estado anormal del ser.

Si revisamos la historia del Tohuenyo (Sahagún) en el trabajo de Marcos, veremos cómo en Mesoamérica aparecen conceptos semejantes sobre la sexualidad y la mujer como sujeto de deseo. También encontramos eco en las búsquedas y retos de la teología ecofeminista en los trabajos de Ress, de Gebara y de Montemayor. Estos intentos de incorporar y respetar el cuerpo como mediación hermenéutica son retos a los que se enfrentan estos nuevos enfoques teológicos.

Existe en la Santería cubana una diosa (*orisha*), Ochún, que —en una de sus manifestaciones más conocidas— es alegre y coqueta, libre en su sexualidad. Se la ha llamado la *panchakara* o *panchagara*, palabra que en la lengua yoruba conocida en Cuba quiere decir puta o prostituta. Es una de las diosas más veneradas por el pueblo cubano y se la identifica con la Virgen de la Caridad, patrona de Cuba. El propio pueblo deconstruyó la figura de la santa virgen y madre al identificarla con Ochún. Podríamos decir que es una tradición mariana reconfigurada.

Esto es muy difícil de entender para las personas creyentes cristianas que tienen el concepto tradicional de pecado y salvación. Estas *orishas* femeninas rompen con el dualismo del bien y del mal. Y así como rompen los dualismos del bien y el mal, hacen que sus figuras femeninas rompan los estereotipos de la sociedad occidental y vemos cómo, en sus diferentes caminos, ellas a veces se comportan como mujeres «convencionales» y a veces como mujeres «no convencionales». Todas estas cualidades y poderes femeninos al ser divinizados en las *orishas*, son valorados. En la vida cotidiana, aquellas tareas domésticas desvalorizadas son ritualizadas y sacralizadas y son fundamentales en el desarrollo de las ceremonias y de la vida comunitaria. Las mujeres que las realizan ocupan por ello posiciones jerárquicas dentro de la comunidad. No deja de ser cuestionable el hecho de que se divinicen los roles diferenciados

masculinos y femeninos —afirma Ajo—, pero como se conciben fuera del dualismo bien-mal y de las categorías mutuamente excluyentes, estos roles han sido transformados. El énfasis en lo ritual y espiritual de lo cotidiano aparece en la Santería tanto como en las búsquedas de las teólogas entrevistadas por Ress.

Gebara también insiste en el valor de lo cotidiano y en su incorporación como *locus* a partir del cual hacer teología.

Al ser iniciadas, las santeras se convierten en sacerdotisas de sus propios templos. Estas mujeres son el centro de las familias de iniciados que viven juntos en sus casas-templo. La mayoría de éstas tienen a una santera como centro. Las experiencias de las santeras viejas es muy valorada en la comunidad. Ellas ejercen un poder religioso muy grande sobre todos los miembros de una casa-templo. Su sabiduría y conocimientos de la tradición son muy apreciados y consultados en todo momento. Aquí evocamos de nuevo la tradición mexicana: los *ilamatlatolli* de la cultura nahua. Éstos son los discursos de las ancianas viejas y sabias de cabellos blancos que tenían la función de formar y dirigir a las nuevas generaciones (Marcos, 1991). Sus saberes, como «viejas», les daban poderes en las comunidades a las que pertenecían. Se encuentran espacios de poderes rituales femeninos autóctonos en poblaciones originarias en el continente americano.

En su trabajo «Las oscilaciones del género en el imaginario colectivo de los cultos afro-brasileños», Marion Aubrée estudia las tradiciones de origen africano en ese país suramericano, examinando el papel de las mujeres en la construcción del género femenino y sus «derivados» en los sistemas simbólicos ligados al universo religioso de lo que se denomina en la literatura especializada «cultos afro-brasileños». Generalmente, nos dice Aubrée, las mujeres son consideradas y se consideran a sí mismas como portadoras de una sensibilidad mayor que la de los varones hacia la dimensión religiosa, así como también de una relación más estrecha con la naturaleza y de una propensión al misticismo.

Contextualiza su trabajo con una revisión histórica panorámica de los pueblos de origen africano desde su llegada a este continente como esclavos hasta la actualidad. Enfoca su análisis a las formas en que africanos de diversas proveniencias étnicas y geográficas trajeron a América sus dioses, sus creencias, sus ritos. Examina las tranformaciones que sus creencias han sufrido a través de los años y las síntesis en que culminaron. Los panteones de Orixas como existen actualmente se formaron a través de las influencias de una etnia sobre la otra y de múltiples préstamos cul-

turales entre las variaciones regionales de esos cultos de origen africano. Amén de las influencias y mezclas que se dieron entre ellos, Aubrée describe también cómo fueron afectados por las prácticas terapéuticas amerindias, el espiritismo kardecista del siglo XIX y el proceso de «re-africanización» de las últimas décadas del siglo pasado.

Está particularmente atenta a la presencia de las mujeres en estos procesos. Habla de las *pretas bonitas* que, al salir de la esclavitud, pudieron lograr su libertad y autonomía económica con más prontitud y facilidad que los varones. Cita, por ejemplo, la observación de un gobernador de Pernambuco del siglo XVIII, en la que deja constancia de que «los ritos paganos de los negros» estaban conducidos por una sacerdotisa negra. De hecho, las mujeres jugaron y aún juegan un papel importante y polivalente en los cultos afro-brasileños. Primero, menciona el gran número de mujeres que pertenecen a los diversos panteones; segundo, recalca que las «madres negras», sacerdotisas que fundaron los primeros templos, lograron mantener la coherencia de su sistema sociocultural en condiciones coloniales muy difíciles, no exentas de persecuciones; y muestra finalmente cómo, a partir del siglo XX, son las mujeres antropólogas que, investigando estos fenómenos religiosos, han aportado perspectivas y visión renovadores, tanto más perceptivas que la de los intelectuales masculinos.

Analiza la necesaria clandestinidad de estos cultos en medio de la hegemonía católica impuesta por el poder colonial. Es en este contexto donde se forjaron correspondencias entre la divinidades de origen africano (*orishas*) y los santos y santas católicos. Así, frecuentemente, una imagen de santa o santo podía encubrir y significar simbólicamente a uno u otro *orisha*. Clara Ajo habla en este volumen de síntesis cultuales semejantes en Cuba, aun cuando las interpretaciones de ambas investigadoras presentan tantas diferencias como sus campos de análisis. Por ejemplo, tanto en Cuba como en Brasil, Oxum —la diosa de la fecundidad— se ha asimilado a la virgen católica. Sin embargo, en el caso de la Santería cubana, es la Virgen de la Caridad, patrona de Cuba. En Brasil en cambio, es Nuestra Señora de la Concepción. Según Ajo, esta asimilación expresa «una tradición mariana re-configurada», ya que la Ochun cubana en una de sus manifestaciones o caminos más conocidos, ha sido considerada la «panchagara» o diosa puta en Cuba y en nada corresponde a la virginidad de María en la tradición católica. Por su lado, Aubrée parece confirmar la «ley de correspondencias» estudiada por Bastide (1960), porque Oxum es,

en el candomblé, la diosa de la fecundidad femenina. Una interpretación no invalida a la otra sino que ambas se pueden complementar.

Aubrée nos presenta a continuación una descripción etnográfica fina de los elementos fundamentales de estos cultos: el panteón y el rito de iniciación, la familia del santo, o sea, la «familia simbólica» resultado de los lazos que unen los varios iniciados entre sí y el *terreiro*, lugar del culto. Las divinidades son descodificadas y Aubrée se detiene particularmente en las entidades femeninas. Aquí de nuevo aparece el dios lejano, Olorun, como en Cuba. En Brasil, llega a veces a la tierra, pero sólo cuando se tocan apropiadamente los ritmos tamboriles del atabaque. En Cuba, sin embargo, el Ser Supremo de la Santería descrito por ajo en este volumen, aunque se mantiene apartado, se proyecta en tres entidades que muestran sus diversas relaciones o fuerzas: la creadora es Olofi; la ley universal, que es Oloddumare, y la fuerza o energía vital identificada con el Sol, que es Olorun.

Entre las entidades femeninas encontramos las mismas *orishas* que encontramos en Cuba, con pequeñas variaciones en sus interpretaciones. Ya mencionamos una diferencia en la concepción de Oxum y las hay *a fortiori* con las divinidades menores. Aubrée logra revisarlas sin crear un manojo inconexo de datos. Revisa el candomblé, macumba, umbanda, xangó, batuque y logra agrupar estas formas rituales para estudiarlas con rigor y sin perder de vista la variabilidad, la multiplicidad, la fragmentación, así como las re-elaboraciones y re-constituciones de las comunidades religiosas afro-brasileñas. Estas variaciones son características de la transmisión oral de creencias y ritos (Marcos, 2001).

Al comparar ambos trabajos —de C. Ajo y M. Aubrée— podemos ir reconstruyendo las particularidades de ambos universos estudiados por estas autoras. El lugar del culto, la familia del santo, y los ritos de iniciación apuntan a un *núcleo simbólico no maniqueo* (Aubrée) que los ritos afro-brasileños tienen en común con la Santería cubana. Sin embargo, en sus particularidades dinámicas, encontramos varias diferencias fascinantes, típicas de los universos orales. Ambas autoras confirman la presencia central de las mujeres tanto en la familia simbólica del santo como su poder ritual en los lugares de culto.

La parte final del trabajo ofrece una revisión bibliográfica de las aportaciones importantes en el campo del estudio de género y de las mujeres en los ritos afro-brasileños. Su recorrido nos presenta las aportaciones, entre otras, de R. Landes, R. L. Segato,

V. Boyer y P. Birman. Esta revisión lleva a afirmar que nos encontramos ante una multiplicación simbólica de los géneros que, a través de la sacralidad, permite a las personas la expresión de tendencias y de preferencias difíciles de asumir plenamente en el entorno social dominante. Todos estos temas tienen que ver con el universo sagrado muy particular de grupos numéricamente limitados, pero cuyo «espíritu», ligado a los elementos culturales afro-brasileños, ha impregnado el conjunto de la sociedad brasileña y le ha dado un color particular entre las diferentes culturas de los países vecinos. En un mundo globalizado, en el que existen tendencias a reducir los modos de vida a un modelo único, el vigor que mantienen estos cultos a través de las vicisitudes de la historia, aporta un elemento para creer en la capacidad humana de resistir a la homogenización destructora.

Después de estas incursiones en los mundos afrodescendientes de las Américas, retornemos a los universos amerindios. El trabajo de Rosalva Aída Hernández titulado «Indígenas y teología india: límites y aportaciones a las luchas de las mujeres indígenas», se enfoca a la intersección entre las posturas de las teologías de la liberación, india y feminista, en su encuentro y desencuentro con los procesos organizativos de las mujeres indígenas. Son aquellos espacios de reflexión crítica mediante los cuales ellas han cuestionado estructuras de desigualdad que las excluyen y oprimen.

Al igual que Mariz y Machado, ella encuentra que, a pesar de que ni la teología de la liberación ni la teología india prioricen la reflexión sobre las desigualdades de género, inintencionalmente ambas corrientes han creado los espacios y aportado las herramientas para que las mujeres indígenas apliquen la crítica de las desigualdades étnicas y de clase a su propia subordinación como mujeres dentro de la familia, la comunidad y la iglesia. Al leer la Biblia con «ojos y corazón» de mujer, las campesinas indígenas de México están contribuyendo con nuevas perspectivas a repensar una teología india desde las mujeres y una teología feminista que recupere la espiritualidad indígena.

Hernández Castillo ha estructurado sus investigaciones de campo principalmente a través del método de historias de vida. Su investigación participativa le permite presentar extractos de esas voces de mujeres indias luchadoras por una justicia de género. Cita sus frases, en un exquisito español aprendido apenas. Se siente la fuerza, determinación y lucidez de estas mujeres que muchas veces a través de sus prácticas religiosas cuestionan su subordinación no sólo en la iglesia sino también en la comunidad y en su

familia. Los espacios organizativos de pastoral de la Iglesia católica les propicia lugares de expansión y crecimiento que las afirman en sus derechos. Aquí podemos encontrar también lo que Mariz y Machado señalaban en su contribución en este volumen. Al ser entrenadas como catequistas y como agentes de pastoral, las mujeres recuperan espacios de liderazgo religioso que tradicionalmente eran concebidos como exclusivamente masculinos.

Los grupos de reflexión bíblica de los que nos habla Hernández Castillo parecen seguir de cerca las etapas por las que ha pasado este trabajo hermenéutico feminista en América Latina (ver Tamez en este volumen). Empiezan buscando presencias femeninas y acaban proponiendo reconfigurar la teología para que el género no sea meramente un aditivo sino que re-cree otra teología. En esto hay afinidades con lo que propone Gebara y algunas de las teólogas entrevistadas por Ress. La mayor aportación de estas mujeres indígenas es —junto con la teología india— un esfuerzo por incorporar también la cosmovisión y la espiritualidad indígenas en esta nueva forma de hacer teología. De acuerdo con el informe de una religiosa que trabaja con indígenas, «como dicen las tzeltales, queremos experimentar la dulzura de la Palabra de Dios, queremos conocerla, leerla nosotras y sacarle esa dulzura, no queremos que nos digan esa palabra sabe a tal cosa, queremos experimentar nosotras mismas». Y otra religiosa: «... las mujeres sentimos a Dios de manera muy diferente... las mujeres indígenas son a veces más religiosas que nosotras y expresan su religión de una manera muy íntima con Dios, lo sienten en muchas cosas, lo sienten en su cultura, en la naturaleza, en sus tradiciones, lo sienten como una fuerza interior».

Al leer el evangelio a la luz de la vida cotidiana, las indígenas empezaron a cuestionar no sólo las inequidades que sufren como indígenas, sino también las que experimentan como mujeres. La «complementariedad» que reivindica la teología india no se vive en la práctica de muchas comunidades indígenas. La ambigüedad e incompletud de una recuperación espiritual ancestral aparece en estos testimonios de mujeres. En la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas (diciembre de 2002) las lideresas políticas ahí reunidas presentaron un documento sobre la espiritualidad indígena que se propone recuperar esa sabiduría ancestral incluyente de las mujeres. Hernández Castillo, como uno de sus ejemplos, presenta el espacio organizativo de la Cordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) en el que hiciera su investigación. Ésta es la mayor organización de mujeres de Chiapas y una

de las mayores del país con 700 grupos locales en los que participan 10.000 mujeres.

En estos diálogos, leer el evangelio desde la realidad cotidiana de los pueblos indios ha promovido espacios participativos de reflexión que han propiciado el encuentro y la apropiación del evangelio desde su propia espiritualidad y cosmovisión. Éstos no sólo han influido en la conformación de espacios regionales y nacionales de organización para mujeres indígenas, sino que han desestabilizado las visiones hegemónicas de la Iglesia católica con respecto tanto a los pueblos indígenas como a las mujeres.

Este recorrido de los temas tratados en este volumen debe servir como una introducción que estimule a la lectura y estudio de cada una de las colaboraciones. En una introducción no se puede hacer justicia a la riqueza de los datos, de los análisis, de la hermenéutica —frecuentemente «sospechosa»— que cada trabajo presenta. Recomendamos al lector la revisión cuidadosa para que se puedan enriquecer con las aportaciones de estas autoras que son —cada una de ellas— verdaderas autoridades en su materia.

Cuernavaca, Morelos
Julio 2003

BIBLIOGRAFÍA

Ahmed, L. (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

Anzaldúa, G. (2000), «The New Aztlan: Nepantla (and Other Sites of Transformation», en V. Fields y V. Zamudio-Taylor (eds.), *The Road to Aztlan: Art from A Mythic Homeland*, Los Angeles County Museum of Art.

Anzaldúa, G. y Keating, A. L. (eds.) (2002), *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*, New York: Routledge.

Aquino, M.ª P. (1992), *Nuestro clamor por la vida: teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José, Costa Rica: DEI.

Bastide, R. (1960), *Les religions afro-brésiliennes: Contribution à une Sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris: PUF.

Bingemer, M. C., Gebara, I. y otras (1986), *El rostro femenino de la teología*, San José de Costa Rica: DEI.

Butler, J. (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*, New York/London: Routledge.

Cortés, Hernán (1971): *Cartas de Relación* [1520], ed. de M. Alcalá, México: Porrúa.

Cox, H. (1995), *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality*

and the Reshaping of Religion in the 21st Century, Reading, MA: Addison Weley.

Daly, M. (1968), *The Church and the Second Sex*, New York: Harper and Row.

Daly, M. (1973), *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston: Beacon.

Daly, M. (1978), *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press.

Das, V. (1986), «Notes on the Moral Foundations of the Debate on Abortion», en D. Eck y D. Jain (eds.), *Speaking of Faith: Global Prespectives on Women, Religion and Social Change*, New Dehli: Khali Press, 1986; republ. Philadelphia: New Society Publishers, 1987.

Dhammananda, B. (Chatsumarn Kabilsingh) (1986), «The Future of the Bikkhuni Samgha in Thailand», en D. Eck y D. Jain (eds.), cit.

Duarte, S. (2000), «Teoría, teo(a)logía e espiritualidade ecofeminista»: *Mandragora* (São Paulo), VI/6.

Duby, G. y Perrot, M. (1991), «Escribir la historia de las mujeres», en G. Duby y M. Perrot (comps.), *Historia de la mujeres* I, Madrid: Taurus, pp. 7-17.

Duden, B. (1991), *The Woman beneath the Skin*, Cambridge, Ma: Harvard University Press.

Falk, N. (2000), «Gender and the Contest over the Indian Past», en S. Marcos (comp.) (2000), *Gender/Bodies/Religions*, México: ALER Publications.

Foucault, M. (1970), *La arqueología del saber* [1969], México: Siglo XXI.

Gebara, I. (2000), «Epistemología ecofeminista»: *Mandragora* (São Paulo), VI/6.

Gebara, I. (1990), *As incomodas filhas de Eva na igreja da America Latina*, São Paulo: Paulinas.

Gebara, I. (1989), *Levanta-te e anda: Alguns aspectos da caminhada da mulher na America Latina*, São Paulo: Paulinas.

Gebara, I. (1987), «La opción por el pobre como opción por la mujer pobre»: *Concilium*.

Girardi, G. (2002), Presentación en el simposio *Pensamiento y movimientos socio-religiosos en América Latina*, octubre de 2002, Cuernavaca, México.

Gross, R. M. (1983), «Hindu Female Deities as a Resource for the Contemporary Rediscovery of the Goddess»: *JAAR* 46/3, pp. 269-91.

Gross, R. M. (1993), *Buddhism after Patrirachy, Analysis and Reconstruction of Buddhism*, Albany: State Unbiversity of New York Press.

Guerra, F. (1971), *The Pre-Columbian Mind*, London / New York: Seminar Press.

Haraway, D. (1989), *Primate Visions: Gender, Racen and Nature in the World of Modern Science*, New York: Routeledge.

Harrison, B. W. (1983), *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion*, Boston: Beacon Press.

Heyward, C. (1982), *The Redemption of God; A Theology of Mutual Relation*, Lanham, Md: University Press of America.
Hunt, M. (1991), *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*, New York: Crossroad.
Isasi-Díaz, A. (1993), *En la lucha. In the Struggle, Elaborating a Mujerista Theology*, Minneapolis: Fortress Press.
Juschka, D. M. (comp.) (2001), *Feminism in the Study of Religion. A Reader*, London / New York: Continuum.
Lacqueur, T. (1990), *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press.
León Portilla, M. (1999), *Toltecayotl, aspectos de la cultura náhuatl* [1980], México: FCE.
León Portilla, M. (1983), *La filosofía náhuatl*, México: UNAM.
Lloyd, G. E. R. (1993), *The Man of Reason. «Male» and «Female» in Western Philosophy* [1984], Minneapolis: University of Minnesota Press.
López Austin, A. (1984), *Cuerpo humano e ideología*, México: UNAM.
Lorde, A. (1984), *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg, N.Y.: Crossing Press.
Marcos, S. (1987a), «Towards Permanent Rebellion», en D. Eck y D. Jain (eds.), cit.
Marcos, S. (1987b), «Curación y cosmología: el reto de las medicinas populares»: *Desarrollo: Semillas de Cambio*, 12.
Marcos, S, (1992), «Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas», en O. de Oliveira (comp.), *Trabajo, poder y sexualidad* [1989], México: El Colegio de México.
Marcos, S. (1995), «Propuesta para la Sección de Género y Religión del XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones», ms., México.
Marcos, S. (1999), «Mesoamerican Religions», en *Encyclopedia of Women and World Religion*, New York: Macmillan Reference.
Marcos, S. (comp.) (2000), *Gender/Bodies/Religions*, México: ALER Publications.
Marcos, S. (2001), «La Oralidad: Introducción al método para el estudio de las tradiciones religiosas orales», Conferencia Magistral de inuguración, *Reunión «Oralidad y religiones»*, Claremont Graduate University, mayo, 2001.
Marcos, S. (2002), «Gender, Bodies and Cosmos in Mesoamerica», en K. Saunders (comp.), *Feminist Post-Development Thought*, London: Zed Books.
Menchú Tum, R. (comp.) (2003), *Primera Cumbre de mujeres indígenas de América. Memoria*, México: Fundación Rigoberta Menchú Tum I.A.P.
Mernissi, F. (1986), «Feminity as Subversion: Reflection on the Muslim Concept of Nushuz», en D. Eck y D. Jain (comp.) (1987), cit.
Ortiz, S. (1993), «El cuerpo y el trance entre los Espiritualistas Trinitarios Marianos», presentación en el simposio *Symbol and Performance in*

Healing, org. por S. Marcos como pre-congreso CICAE, julio de 1993.

Petchesky, R. (1987), «Fetal Images: the Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction»: *Feminist Studies*, 13.

Plaskow, J. (1990), *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco: Harper and Row.

Quezada, N. (1996), *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, México: UNAM.

Ress, M. J. (1993), Entrevista con Ivone Gebara: *Con-spirando* (Santiago de Chile), 4.

Ress, M. J., Seibert-Cuadra, U. y Sjoerup, L. (eds.) (1994), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Santiago de Chile: Sello Azul, Editorial de Mujeres.

Ruether, R. R. (1974), *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York: Simon and Schuster.

Ruether, R. R. (1975), *New Woman, New Earth: Sexist Ideologioes and Human Liberation* [1975], New York: Seabury Press.

Ruether, R. R. (1993), *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* [1983], Boston: Beacon Press.

Russel, L. M. y Clarkson, J. S. (comp.) (1996), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Sakaranaho, T. (2000), «Veiling in Dispute: the Islamic Head Scarf as an Issue of Ideological Debate in Turkey», en S. Marcos (comp.), (2000), cit.

Schüssler-Fiorenza, E. (1989), *En memoria de ella*, Bilbao: Desclee de Brouwer.

Schüssler-Fiorenza, E. (1992a), *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston: Beacon Press; trad. cast. *Pero ella dijo*, Madrid: Trotta, 1996.

Schüssler-Fiorenza, E. (1992b), «Feminist Hermeneutics»: *ABD* 2, pp. 783-791.

Schüssler-Fiorenza, E. (1993), *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesialogy of Liberation*, New York: Crossroad.

Schüssler-Fiorenza, E. (1995), *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Intepretation* [1984], Boston: Beacon Press.

Tamez, E. (1979), *La Biblia de los oprimidos. La opresión en la teología bíblica*, San José de Costa Rica: DEI.

Tamez, E. (1989a), *Las mujeres toman la palabra*, San José de Costa Rica: DEI.

Tamez, E. (1989b), *Through Her Eyes; Women's Theology from Latin America*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Tamez, E. y Pineda, A. (1987), «A Woman of Nicaragua», en D. Eck y D. Jain (eds.), cit.

Wadud-Muhsin, A. (1992), *Qur'an and Women*, Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn.

Young, S. *et al.* (comps.) (1999), *Encyclopedia of Women in World Religions*, New York: Macmillan Reference.

I

LA HERMENÉUTICA BÍBLICA FEMINISTA EN IBEROAMÉRICA

HERMENÉUTICA FEMINISTA LATINOAMERICANA. UNA MIRADA RETROSPECTIVA

Elsa Tamez

La teología y hermenéutica bíblica feminista constituye una de las aportaciones más importantes y novedosas de la teología latinoamericana. Nace de la teología de la liberación y después se expande en diversas corrientes. Algunas se alejan de dicha teología y otras se desarrollan dentro de ella. Desde su nacimiento, a finales de los años setenta, se ha ido madurando, profundizando y enriqueciendo a sí misma, así como al pensamiento teológico latinoamericano, las iglesias y la educación teológica. Desde sus inicios ha sido ecuménica, y a partir de los ochenta entró en diálogo con la teología feminista de Asia y África, y con las teólogas del Primer Mundo. El nombre «teología feminista» ha variado desde sus orígenes, incluso hasta la actualidad —como se observará en el desarrollo de este trabajo— dependiendo muchas veces del grado de conciencia feminista y política. Se habla de «teología de la mujer», «teología desde la perspectiva de la mujer», «óptica de la mujer», «teología feminista de la liberación», «teología ecofeminista», etcétera[1].

En este trabajo, intentaré describir un proceso observable en esta teología, especialmente en el campo hermenéutico bíblico, el cual abarca alrededor de unos 25 años[2]. Digo proceso porque, de

1. Algunas teólogas hispanas de Estados Unidos rehúsan llamarla «teología feminista» para distinguirse de las teólogas feministas blancas. Prefieren hablar de «teología mujerista»; lo mismo ocurre con las teólogas afrodescendientes, que llaman a su teología *womanist theology*. Sin embargo, el término «mujerista» no es usado por las teólogas latinoamericanas.

2. Este trabajo es la ampliación y revisión de una conferencia presentada en un congreso de teólogas latinoamericanas celebrado en Río de Janeiro, patrocina-

acuerdo con nuestra experiencia, el acercamiento hermenéutico no es algo fijo, acabado, sino que es una vivencia que constantemente es desafiada por una realidad socio-económica y cultural.

Esta realidad, en la que las mujeres son también protagonistas, exige una palabra nueva y relevante para cada acontecimiento significativo en la historia de nuestros pueblos y de las mujeres. Creemos que las mujeres pueden contribuir enormemente, frente a la falta de fe de muchos, a la transformación del mundo y a la orientación de una lógica más humanizante e inclusiva, con mejores relaciones interhumanas. En este sentido, las mujeres nos unimos a los movimientos de negros e indígenas de América Latina que ofrecen utopías y alternativas diferentes para cuantos tienen una esperanza débil.

I. HERMENÉUTICA Y CONSTRUCCIÓN DE LA CONCIENCIA FEMINISTA EN LAS TEÓLOGAS DE AMÉRICA LATINA

Por muchos años, en nuestro contexto, la teología cristiana fue, por lo general, elaborada por varones procedentes de una iglesia patriarcal, católica o protestante; a menudo, repetitiva del pensamiento de los teólogos del Primer Mundo. Con el surgimiento de la teología de la liberación a finales de los años sesenta del pasado siglo, surgen profundos cambios en el pensamiento teológico latinoamericano. Al considerar dicha teología como un método que incorpora la experiencia concreta de Dios en la historia de los pobres como fundamento del discurso teológico logra, por primera vez en la historia de este continente, proporcionar aportaciones propias y valiosas al mundo del pensamiento teológico cristiano.

En los inicios de la teología de la liberación había alguna que otra mujer participando de esa manera nueva de pensar la teología; sin embargo, no se manifestaba su conciencia feminista. Ésta llegó un poco más tarde, con la presión de las mujeres feministas cristianas y la incorporación creciente de las mujeres como sujetos de producción teológica. La metodología de la teología de la liberación fue clave en ese despertar de la conciencia, a pesar de que la mayoría de los teólogos eran varones, clérigos y con poco interés por el tema de las mujeres o de una visión feminista de la

do por la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT), institución que ha apoyado los congresos de teólogas en el Tercer Mundo.

teología. Fue la metodología, la que parte de la realidad de la opresión de los pobres, la preferencia de Dios por ellos y la praxis de una transformación de esa realidad del sufrimiento, la que condujo a las mujeres teólogas a realizar una teología feminista de la liberación. La toma de conciencia feminista, acogida poco a poco a la luz de la realidad de las mujeres pobres y oprimidas, y la metodología de la teología de la liberación fueron los incentivos que llevaron a las mujeres latinoamericanas a desarrollar una hermenéutica bíblica feminista.

Al lanzar una mirada retrospectiva, se dieron cuenta, con bastante claridad, de tres momentos o fases[3] de avance de esta conciencia y de las aportaciones bíblico-teológicas correspondientes hasta nuestros días. En esas fases se percibe que la manera como se va construyendo esta toma de conciencia a la luz de la realidad va afectado la hermenéutica bíblica feminista.

Para ubicar el proceso, parto especialmente de varios congresos ecuménicos de mujeres teólogas y biblistas, realizados en el continente americano, suficientemente espaciados como para percibir las fases en la hermenéutica, observadas por medio de las aportaciones y discusiones de las participantes. Los congresos más importantes, que se mencionan arriba, han tenido lugar en México, en octubre de 1979; en Buenos Aires, en 1985; en Río de Janeiro, en diciembre de 1993; y en Bogotá, en el año 2000. Cada congreso refleja más o menos la efervescencia de una década. Podemos hablar, entonces, de las décadas de los setenta, ochenta, noventa y principios del milenio; a veces se superponen años más, años menos. Además, se tienen presente otros encuentros latinoamericanos de mujeres teólogas, pastoras o de profesoras de teología que permiten confirmar las huellas de este proceso hermenéutico. Por ejemplo, tenemos registrados como significativos dos encuentros de teólogas y pastoras con una mayor presencia protestante: uno, celebrado en San José de Costa Rica, en 1983, bajo la temática «Mujeres y hombres en la Iglesia»; y otro, auspiciado por el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), celebrado en Buenos Aires, en 1989, el cual reunió a más de 85 pastoras y teólogas. En este encuentro, se propuso la fundación de la Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y el

3. Gebara (1993) habla también de tres fases a nivel del discurso teológico en su artículo «Aportes para una teología feminista»; Carmiña Navia (2000) desarrolla también un recuento en la cual se perciben las fases.

Caribe. Cabe señalar la celebración de congresos de profesoras de teología (Costa Rica, 1994 y Nicaragua, 2000), cuya preocupación se centra en ayudar a las universidades y seminarios, a través de sus currículos, a incorporar la dimensión de género en la enseñanza[4]. Por supuesto, hay otras reuniones regionales; aquí tomamos en cuenta sólo aquellos congresos ecuménicos en los que participaron varios países del continente, y fue posible observar, en sus publicaciones, las aportaciones novedosas de las participantes al pensamiento teológico y a la hermenéutica feminista latinoamericana.

A estos congresos se suman los escritos teológicos, relecturas bíblicas y revistas feministas, que también hacen posible percibir los avances en el pensamiento teológico y hermenéutico. Es evidente que lo importante no son los congresos en sí, sino toda la vivencia y las contribuciones que se comparten entre las teólogas, y que reflejan el camino y el pensamiento de las mujeres.

Asimismo, es importante aclarar que las vivencias hermenéuticas de una década no anulan las de otra; muchas veces coexisten vivencias diferentes, a veces opuestas, y en las mismas personas. Esto se debe a distintas razones. Una, los diversos grados en el avance de la construcción de la conciencia feminista, en los movimientos de mujeres cristianas y teólogas que trabajan en la iglesia; y otra, el trabajo de base y pastoral en el que, generalmente, las teólogas están inmersas. No se tiene y se busca no tener, una actitud de menosprecio entre una fase y otra. Se comprende perfectamente que muchos de los pasos se van dando y consolidando en el camino.

Las aportaciones de cada década responden a una situación particular; por ello, en cada vivencia hermenéutica que mencionaré, aludiré a los hechos más importantes con respecto al contexto económico-político, eclesial y teológico latinoamericano, y a la relación con el movimiento feminista secular; después pasaré a señalar la construcción de la conciencia feminista de las teólogas en tanto sujetos de la hermenéutica y la manera como éstas trabajan los textos bíblicos. Como lo indica el título del trabajo, aquí nos centraremos en la dimensión de la hermenéutica o interpretación bíblica más que en la teológica.

4. Ofelia Ortega, teóloga cubana, e Irene Foulkes, biblista, han sido clave en este proceso, con el apoyo del programa de Educación Teológica del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), y de la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana (CETELA).

II. HERMENÉUTICA FEMINISTA EN LA DÉCADA DE LOS SETENTA

1. *Contexto económico, político, eclesial y teológico*

Éste es un periodo de efervescencia de los partidos de izquierda y de los movimientos populares: campesinos, obreros, de barrio, de mujeres, de grupos de solidaridad de todo tipo, etc. Es un momento de luchas revolucionarias originadas en la década de los sesenta y que continúa en los setenta, pero con la variante de una fuerte represión por los gobiernos con dictaduras militares, que asumen el poder por medio de golpes de Estado. Se dan, de forma creciente y generalizada, las masacres, los desaparecidos y las torturas de mujeres y hombres.

En el ámbito de las iglesias, destacan las comunidades locales protestantes que buscan una nueva manera de expresar su fe a partir de una lectura popular de la Biblia, y a nivel de la Iglesia católica hay un sorprendente avance de las comunidades eclesiales de base, que también leen la Biblia desde la perspectiva de los pobres. Al principio de la década, la Iglesia católica vive la apertura iniciada con el documento de los obispos de Medellín, pero hacia finales de la década se inician los ataques contra la teología de la liberación. Se vive un ecumenismo desde la *praxis* en el compromiso con los oprimidos y víctimas del sistema económico y político protagonizado por las dictaduras.

En este tiempo, la teología de la liberación define su metodología teológica: reflexión crítica de la *praxis* y vivencia espiritual en un contexto de opresión, el cual quiere ser transformado; se asume al pobre como *locus* teológico. Toda la hermenéutica y teología se elabora desde la opción por los pobres. Los temas fundamentales, además de la metodología teológica, eran, por ejemplo: la liberación del pueblo de Dios en Egipto (el Éxodo), el cautiverio, los profetas y el Jesús histórico que practica la justicia. Estos momentos corresponden a una militancia política y teológica de los cristianos y las cristianas.

2. *Construcción de la conciencia feminista en el ámbito de la teología*

Las mujeres biblistas y teólogas siguen la línea de la teología de la liberación. Pero se da aquí el inicio del descubrimiento de la mujer como sujeto histórico oprimido y discriminado. Y también como sujeto histórico de liberación y de producción teológi-

ca[5]. Este paso fue fundamental para el comienzo de una construcción de conciencia feminista. Las mujeres comenzaron a reclamar un espacio específico dentro del espacio del sujeto amplio que lucha por la liberación de la sociedad.

Para el quehacer teológico de las mujeres, se asume como punto de partida la mujer doblemente oprimida, por su clase y su sexo. Y se afirma que la mujer debe estar comprometida, por lo tanto, con una doble lucha: una específica como mujer; y otra, por la liberación económica y política de la sociedad. Se subraya que la lucha debe ser articulada y simultánea a la lucha por la liberación global. Se rechaza cualquier postergación o secundarización.

En esta fase, casi no hay diálogo con movimientos feministas latinoamericanos ni mucho menos con feministas del Primer Mundo. La politización ideologizada no permitía los acercamientos. Las feministas rechazaban la religión y desconfiaban de las teólogas. Las teólogas rechazaban cualquier reivindicación feminista que no estuviese articulada con la liberación económica global de la sociedad.

Hay, no obstante, algunos grupos de cristianas feministas que han proporcionado una gran aportación a la construcción del diálogo y al rompimiento de prejuicios mutuos, como, por ejemplo, Mujeres para el Diálogo (México), Talitha Kumi (Perú) y otros.

3. *Hermenéutica desde la opresión de la mujer*

En esta fase histórica, donde se subraya la militancia política, teológica y eclesial, la lectura de la Biblia hecha por mujeres es también popular y militante. La lectura debe ser liberadora y transformadora de la realidad. El punto de partida es el de Dios como liberador y solidario de los oprimidos y oprimidas. La elección de los textos es selectiva. Se escogen sólo aquellos que hablan sobre la liberación y se aplican a la situación de las mujeres doblemente oprimidas.

Como acercamiento hermenéutico se seleccionan los ejes de la teología de la liberación: el éxodo y la cristología del Jesús histórico por su práctica con la justicia. Se aclara que la mujer está

5. Cf. Moreira da Silva, *et al.* (1980); Foulkes, Tamez y Rodríguez (1981). La teóloga Pilar Aquino (1992) hace un balance excelente del estado de la cuestión de la teología feminista en su primera y segunda fase.

implícita en la categoría de pobre; por lo tanto la opción por el pobre significa también la opción por la mujer pobre.

Las tendencias temáticas son varias. Unas se centran en la relectura de las grandes mujeres de la Biblia, como la caudilla Débora (Jue 4, 1-24); María, la madre de Jesús, es leída como mujer humilde y valiente del pueblo; Miriam, una líder junto con Moisés y Aarón (Ex 15, 20-21; Nm 12; 20, 1); Judit y Esther, líderes de Israel, que ayudaron a liberar o salvar a su pueblo. Otras lecturas reivindican a las mujeres que pasan desapercibidas en los estudios de los personajes de la historia de la salvación, por ser insignificantes y pobres como Cifra y Puá, las parteras que ayudaron a salvar a los recién nacidos de las hebreas, en el Imperio egipcio (Ex 1, 8-21). O Agar, la esclava de Sara y Abraham, mujer oprimida por su clase, raza y sexo, con quien Dios se solidariza (Gén 16, 1-15; 21, 8-21). En esta situación se observa claramente la posición de opción por las mujeres pobres como Agar, frente a su patrona Sara.

También se releen, desde la perspectiva de la opresión-libración, a varias mujeres del Nuevo Testamento, como Marta y María (Lc 10, 38-42), la mujer con flujo de sangre (Mt 9, 20-22), la mujer jorobada (Lc 13, 10-17) y otras.

En estos momentos de crueldad militar y tortura, se trabajan, asimismo, textos sobre el sacrificio de las mujeres inocentes (por ejemplo, la hija de Jefte [Jue 1-40] y la concubina del levita [Jue 19, 1-30]). La hermenéutica tiende hacia un llamado a la solidaridad con todo el pueblo, especialmente con las mujeres, que son doble o triplemente oprimidas.

Todas las lecturas de la Biblia en este periodo están marcadas por un tono fuerte de esperanza en una nueva sociedad de igualdad económica y de nuevas relaciones entre hombres y mujeres.

4. *Lenguaje inclusivo*

En este momento, no hay conciencia del lenguaje inclusivo. La evocación de lo divino es generalmente masculina. Las mujeres cristianas vinculadas a los movimientos feministas llaman la atención sobre este incongruencia, pero su llamamiento no tiene eco en las mujeres del mundo teológico. Tampoco se usa la palabra feminista. Es estigmatizada como algo foráneo.

III. HERMENÉUTICA FEMINISTA EN LA DÉCADA DE LOS OCHENTA

En el año 1985, en el congreso de Buenos Aires, se observa ya una manera diferente de acercarse a la Biblia (Tamez [ed.], 1986a). Las mujeres se añaden como sujetos de la producción teológica. Se comienza a sentir cierta incomodidad en la relectura bíblica y la producción teológica por parte de las mujeres. Para las biblistas, ya no es suficiente afirmar que la mujer está implícita en la categoría de pobre. En esta fase se busca enfatizar que los pobres tienen un rostro específico, un género, un color propio y una cosmovisión particular, lo que también condiciona el discurso teológico. No se abandona la reflexión teológica sobre la lucha por la vida digna para todos y todas, y la solidaridad, pero se añade paralelamente la necesidad de leer la Biblia desde la óptica de la mujer; porque, se insiste, la mujer libra una doble lucha: la de realizarse como mujer y la de luchar para que todos y todas puedan comer y vivir dignamente en una nueva sociedad.

1. *Contexto económico, político, eclesial y teológico*

Desde el punto de vista político, Centroamérica se torna el centro del continente. Se vive allí la efervescencia de las organizaciones populares y movimientos revolucionarios que luchan contra las dictaduras en Nicaragua, Guatemala, El Salvador y Honduras. Triunfa el Frente Sandinista en Nicaragua, y toman fuerza los demás movimientos insurrectos del área. En el sur se desprestigian las dictaduras; caen y ceden el lugar a las llamadas «democracias restringidas».

Con el presidente Ronald Reagan en la administración de los Estados Unidos, se agrava la represión en la región, pues se aleja de la política de los derechos humanos que caracterizó la administración del presidente Carter. Aparecen los documentos de Santa Fe I y II que aluden explícitamente como peligrosos a clérigos, teólogos y las comunidades de base, orientados por la teología de la liberación.

En este tiempo, la deuda externa aparece como una realidad que desangra nuestros pueblos. Economistas y teólogos trabajan juntos la teología intentando dar una respuesta desde la fe a la nueva realidad económica y política.

Desde el contexto eclesial, se da una dolarización ideológica muy fuerte dentro de las iglesias. Entre los protestantes surgen

dos organizaciones en tensión: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI (ecuménico), y Consejo Evangélico Latinoamericano, CONELA (conservador); y dentro de la Iglesia católica jerárquica se da una postura agresiva y represiva contra la teología de la liberación y los teólogos. Éstos fueron los tiempos en los que el Vaticano publicó el conocido documento del cardenal Ratzinger, de la Sagrada Congregación, que intenta condenar la teología de la liberación. El teólogo Leonardo Boff, franciscano, es llamado por el Vaticano y sancionado con el silencio. No se le permite enseñar, publicar o dar conferencias.

Los temas teológicos trabajados en ese tiempo reflejan la situación vivida; giran en torno al reino de Dios y la historia humana; a la teología de la vida y la teología de la muerte; a la idolatría como problema fundamental y no al ateísmo, al seguimiento de Jesús, a la espiritualidad de la liberación, al martirio y otros.

En este periodo se inicia un diálogo abierto con los teólogos de la liberación sobre la mujer y su quehacer teológico, pues se afirma que la problemática no es asunto de mujeres, sino una situación de marginación que afecta a toda la sociedad; por lo tanto, todas las personas, y no sólo las mujeres, deben comprometerse en esa lucha específica, en la que la mujer es la protagonista principal. Hay apertura, por parte de los teólogos de la liberación, a esta novedad de las mujeres en la teología (Tamez, 1986b; Tamez, 1989).

En el mismo año (1985) que se lleva a cabo el encuentro de teólogas, en Buenos Aires, se celebra el congreso sobre teología negra, en Brasil. Esta década se caracteriza por el inicio de la emergencia de los sujetos específicos, compuestos por el movimiento de las mujeres, de los negros y de los indígenas; se está ya en los albores de la teología indígena.

2. *Construcción de la conciencia feminista en el ámbito de la teología*

Cada vez más mujeres se incorporan a la teología. Éstas, al sentirse sujetos de producción teológica, tocan inevitablemente la problemática de la mujer, aun cuando el tema no sea sobre la mujer. En esos momentos se percibe el discurso teológico muy androcéntrico y patriarcal.

Se cuestiona la generalidad de la opción por el pobre donde prima el nivel económico. En esta fase, la mujer quiere verse representada en el discurso teológico; no sólo en los momentos en

que se habla sobre la mujer, sino en todo el discurso teológico. Se enfatiza que, si en el hacer teología se parte de la experiencia de la mujer, el discurso debe ser diferente, pues la experiencia de las mujeres y su cosmovisión son diferentes a la de los varones, por distintos factores: culturales, biológicos e históricos.

Se habla de la teología de la mujer desde la óptica de la mujer. Se busca rescatar lo femenino del discurso sobre Dios. Se cuestiona el discurso teológico clásico, analítico, rígido y demasiado racional, logocéntrico, y se proponen nuevas formas de discursos teológicos. A la «praxis política», se dice, debe acompañarle «la praxis del cariño» para hacerla más humana. Muchos discursos poéticos surgen libres, sin vergüenza, con la exigencia de ser reconocidos como teológicos. En el terreno litúrgico se da una gran novedad y creatividad en las aportaciones de las mujeres.

En este tiempo se inician diálogos y contactos con teólogas feministas del Primer Mundo. Pero la mayoría de las teólogas latinoamericanas no conocen bien ni manejan mucho las teorías feministas o de género.

3. *Hermenéutica desde la óptica de la mujer*

Si bien, desde los años pasados, se viene trabajando la teología y la hermenéutica desde la opresión de la mujer, y se privilegian textos sobre mujeres líderes u oprimidas, ahora, en esta década, se busca trabajar todo el texto bíblico desde el ángulo de la mujer. Siempre será desde la doble o triplemente oprimida; pero, además, se piensa que las mujeres proporcionan una aportación específica, que emana de sus sufrimientos y aspiraciones como mujeres.

En este período se trabajan imágenes femeninas de Dios. Se comienza a pensar en Dios como madre y no sólo como padre. Se busca leer la pasión y la resurrección de Jesús desde los sufrimientos y deseos de liberación de las mujeres, específicamente desde la violencia contra ellas, en las que se mezcla la sangre y el semen, sea en la cárcel por la represión o en las casas por la violencia doméstica. Igualmente, el Espíritu Santo es visto como femenino. En síntesis, se busca feminizar la teología y al Dios trino, reivindicando los roles que la sociedad ha prescrito para las mujeres y que a la vez ha menospreciado. Aquí se insiste en que se necesita no sólo una práctica por la justicia fría y racional, sino la ternura para consolar a los torturados, a las madres de los desaparecidos, y consolar con amor solidario a las mujeres sufrientes. Así, hombres y mujeres deberían curar juntos y con cariño las venas abier-

tas de todos los heridos y perseguidos del continente. El asesinato de la comandante Ana María, salvadoreña, cometido en Nicaragua por líderes de su propio movimiento revolucionario salvadoreño, hizo pensar en la importancia esencial de ver la gracia a la par de la eficacia de la práctica por la justicia.

Hay tres aspectos dignos de ser mencionados en el trabajo bíblico.

a) En las *producciones teológicas*, sean escritas u orales, se busca liberar la manera de expresarse sobre Dios, que se cree rígida y androcéntrica. Las teólogas y líderes de comunidades de base trabajan la palabra con libertad; se inicia la revaloración de lo cotidiano, la dimensión del placer, el juego y se acoge la afectividad, como parte del conocimiento.

b) En las *contribuciones* se observa una revaloración de las virtudes que la sociedad ha asignado a la mujer, y que no habían sido consideradas importantes en las teorías dominantes sobre el conocimiento, como la maternidad, la abnegación y la ternura. En este sentido, se estudian los textos sobre la resistencia desde el dolor y la tortura, y se le asigna una dimensión liberadora a la entrega y al sacrificio por amor al prójimo; sacrificio no impuesto sino voluntario, como don de sí.

c) Por último, en el *tratamiento de los textos bíblicos* se dan varios avances hermenéuticos. Antes se seleccionaban sólo los pasajes liberadores, especialmente los del Éxodo, los profetas y los evangelios; en esta fase, se empiezan a confrontar los textos patriarcales discriminadores de la mujer. Por un lado, se lucha contra las lecturas de textos que frecuentemente resultan ser más patriarcales que los mismos textos. Entonces se hace una relectura del texto, privilegiando y subrayando aquellos elementos que favorecen a las mujeres. Por otro lado, y esto es ya un salto, cuando el texto no ofrece posibilidades de relectura, se considera no-normativo. No se acepta el hecho de que Dios esté de acuerdo con marginar a ninguna de sus criaturas. El acercamiento hermenéutico aquí consiste en privilegiar el espíritu a la letra. Por el discernimiento del espíritu se va contra la letra; y eso para ser más fiel al evangelio de Jesucristo.

Es en este momento cuando caen en tierra fértil las aportaciones hermenéuticas de biblistas y teólogas del Primer Mundo, sobre todo de Estados Unidos y Europa, pues se plantea la necesidad de una hermenéutica atrevida, osada, que propone la reconstrucción del texto. Se busca trascender el texto, ver y analizar entre líneas elementos para reinterpretar el escrito o reconstruirlo a partir de

la crítica de la visión patriarcal y de materiales extrabíblicos que den luz sobre otra realidad ocultada por el texto.

Por esta manera de trabajar la Biblia, se lanza la pregunta acerca del significado de la autoridad bíblica, o de la palabra de Dios inspirada y escrita. ¿Puede ser palabra de Dios aquella en la que se constata la opresión de las mujeres en la Biblia?

4. *Lenguaje inclusivo*

En esta fase se inicia una autoeducación para el lenguaje inclusivo, estimulada desde el inicio por el movimiento de mujeres cristianas feministas. También se comienza a hablar de Dios como madre y padre, él o ella; y esto no de manera generalizada, pero sí de forma creciente.

Se introduce la palabra «feminista» como sinónimo de teología desde la mujer. Se alterna teología feminista, teología femenina, teología desde la óptica de la mujer, dependiendo de los círculos en los que las teólogas se mueven. Se habla de leer la Biblia con ojos de mujer. Aunque el término «feminista» no es aceptado en todos los círculos, hay más tolerancia.

IV. HERMENÉUTICA FEMINISTA EN LA DÉCADA DE LOS NOVENTA Y PRINCIPIOS DE LA DEL 2000

Se inicia en un contexto que favorece la discusión sobre paradigmas y reconstrucción. Se trata de una actitud hermenéutica radical antipatriarcal, que busca proponer una teología nueva inclusiva y no patriarcal. El encuentro de teólogas, celebrado en Río de Janeiro, en diciembre de 1993, deja ver esta nueva inquietud de la hermenéutica feminista latinoamericana, y el encuentro de Bogotá de 2000 subraya los efectos de la globalización en la feminización de la pobreza y la importancia de las teorías de género en el quehacer teológico y hermenéutico.

La teóloga brasileña Ivone Gebara propone la reconstrucción total de la teología, y llama a esta fase «ecofeminismo holístico». En realidad se trata de la fase de reconstrucción, pues hay diversas corrientes creativas a lo largo del continente. La primera fase consiste en el despertar de la teología feminista; la segunda, en una forma de feminización de la teología; y en esta tercera se invita a la reconstrucción.

1. *Contexto económico, político, eclesial y teológico*

En el ámbito internacional, el resquebrajamiento de los países del este y la guerra del golfo Pérsico estremecen la conciencia de muchos de los líderes de los partidos de izquierda y de los movimientos populares. En el ámbito continental se inicia la década con la memoria herida (noviembre de 1989) por la masacre, en El Salvador, de seis jesuitas y dos mujeres inocentes de la comunidad. El hecho se percibe como un símbolo de cristianos aplastados por su lucha por la justicia y la vida. Otro acontecimiento presente en la memoria es la invasión de las fuerzas armadas de los Estados Unidos a Panamá. A esto se añade la pérdida de las elecciones del Frente Sandinista, en Nicaragua, país en el que se había depositado la esperanza de un cambio de la sociedad.

El nuevo orden económico internacional capitalista neoliberal se consolida. Se impone la ideología del mercado total que exige ajustes económicos constantes a través del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Esta economía de mercado de políticas neoliberales es presentada como la única alternativa viable. La globalización es vista como negativa para los países pobres. Debido a la privatización se da una exclusión creciente de sectores grandes de la población. Las mujeres son víctimas primeras. Se busca el desmantelamiento del Estado y se combate su papel de benefactor de los sectores necesitados.

Como consecuencia de esta situación política y económica, el movimiento popular sufre, en general, un debilitamiento, a excepción de Haití donde triunfa Aristide en las elecciones, aunque fue derrocado muy rápidamente, y del Movimiento Zapatista que sorprende con su aparición al inicio de la década.

A nivel eclesial se produce un cierto estancamiento de las comunidades de base, y una gran crisis eclesial dentro de diversas iglesias protestantes y en diversos países. Al mismo tiempo, con la finalización de la guerra fría, se aminoran las tensiones ideológico-políticas dentro de las iglesias y cesa la polarización. El pentecostalismo e infinidad de movimientos religiosos cristianos y orientales crecen sorprendentemente, debido, posiblemente, a la incertidumbre. La teología feminista se consolida y al mismo tiempo líderes religiosos protestantes y católicos inician un retroceso en el apoyo a la teología feminista y liderazgo de las mujeres en la iglesia[6]. Este

6. Esto se observa en la mayor participación de mujeres en encuentros, publicaciones, representaciones en comparación con la década pasada. Es en este

retroceso y marginación de las mujeres se hace más evidente desde el inicio de la década del 2000. Por otro lado, algunos evangélicos empiezan a incorporar la temática de la mujer en sus reflexiones (CLADE IV, Quito, 2001).

En esta situación de desesperanza y pesimismo, de la década de los noventa, emerge con mucha fuerza el movimiento indígena, que, con ocasión de los 500 años de la conquista europea, se hace sentir como un sujeto nuevo que ofrece aportaciones importantes a nivel teológico y espiritual. Este movimiento fortalece la esperanza de otros. El acontecimiento del Movimiento Zapatista de Chiapas, en México, es una muestra de su fuerza. Teólogos indígenas de distintas nacionalidades de todo el continente realizan varios congresos y comienzan a releer su propia espiritualidad ancestral y entrar en diálogo y discusión con la tradición cristiana occidental.

En este mismo contexto, el movimiento de mujeres ha tomado más fuerza, así como también el movimiento negro iniciado en los ochenta. Las aportaciones y los desafíos radicales a la teología cristiana y hermenéutica proceden de estos sujetos, entre ellos las mujeres, los cuales comienzan a articularse entre sí como sujetos que aportan desde su especificidad al pensamiento teológico y a la construcción de la esperanza y de alternativas mejores de una vida digna. Los sujetos emergentes entran en diálogo con los teólogos de la liberación para que se vea en la «opción por el pobre» «la opción por el otro empobrecido», y de esa manera se tome en cuenta la dimensión de la alteridad, además de la económica. Surgen nuevas preguntas como la de la relación de las masas con los cristianos comprometidos y el papel de las clases medias, no tomadas antes muy en cuenta.

La temática de la teología de la liberación gira alrededor de diversos ejes, a veces muy diferentes entre sí, por ejemplo: la ecología y la teología; la gracia frente a una ley absolutizada y esclavizadora, vista ésta en las instituciones políticas, económicas y religiosas; la economía de mercado y el Dios sacrificador. Este tema estaba presente en la década pasada pero en los noventa toma más fuerza. Las mujeres también comienzan a repensar críticamente el tema del sacrificio y rechazan la teología sacrificial que exige la entrega, pues se considera peligrosa para las mujeres

tiempo cuando la teóloga brasileña Ivone Gebara es sancionada con el silencio por parte del Vaticano por sus pronunciamientos sobre los derechos reproductivos de la mujer.

que siempre han sido las abnegadas de la sociedad. La resurrección de Jesús es otro tema importante que se trabaja. A la luz del desafío de la teología indígena y la teología negra, el tema de la nueva evangelización se vuelve relevante para ser repensando, así como el diálogo interreligioso e intercultural; algunos trabajan en la reflexión sobre la revelación de Dios en otras religiones no cristianas, sobre la alteridad. El tema urgente de la década de los noventa para un gran sector es la esperanza y las alternativas; por ello, el «jubileo» fue un tema bíblico que se trabajó a lo largo de todo el continente.

Al inicio de la década del año 2000, la pobreza se vuelve un tema preocupante para todos, incluso para las transnacionales, los países ricos y las instituciones financieras como el FMI y el BM. Con Gustavo Gutiérrez, el propulsor de la teología de la liberación, teólogos de la liberación insisten en subrayar el núcleo de la teología, la opción por los pobres, frente a la realidad de la globalización económica actual y frente a la diversidad de teologías y temáticas actuales. Otros reflexionan sobre el ser humano como sujeto, ya no tanto como protagonista histórico, sino como ser humano comunitario que grita y espera, marcando la ausencia y presencia de Dios, en oposición a las instituciones que lo aplastan y que dan preferencia al mercado, las finanzas y el consumo. Las mujeres asumen el desafío de la feminización de la pobreza y los efectos de la globalización en las mujeres pobres. El actual ambiente de guerra por parte de los Estados Unidos contra Iraq, la violencia armada en Colombia, Israel, Palestina y otros países, han hecho que el tema de la paz sea retomado en la teología.

En este contexto, la contribución de las teólogas y biblistas se hace cada vez más rica y desafiante en el ámbito del pensamiento teológico, hermenéutica bíblica y desafío a la estructura de la Iglesia patriarcal que excluye a las mujeres del sacerdocio, aunque aún tímidamente en el campo de los derechos reproductivos y orientación sexual.

2. *Construcción de la conciencia feminista en el ámbito de la teología*

En la fase anterior se trabaja bastante y de distintas maneras «el rostro femenino de Dios» y de la teología. Pero llegó un momento en que la reflexión que se hacía produjo un *impasse*. Surgen nuevamente la incomodidad y el descontento en la producción teoló-

gica[7]. Y para no pocas teólogas ya no es suficiente hablar del «rostro femenino de Dios» y de la Trinidad. Se reconoce, por un lado, que se están tomando valores muchas veces impuestos como femeninos, pero que corresponden a una identidad falseada; por otro lado, se reconoce asimismo que se está dentro de los parámetros de un discurso teológico patriarcal aunque se lo feminice. Algunas teólogas llegan a la conclusión de que lo que se está produciendo es una teología feminista patriarcal. Y, en efecto, el discurso teológico cristiano es desde su nacimiento androcéntrico y patriarcal. La tarea para las teólogas es tratar de reconstruir toda la teología y los textos bíblicos con categorías inclusivas y menos occidentales.

En estos últimos años, teólogas y biblistas latinoamericanas señalan la importancia de trabajar las teorías de género para desarrollar con más seriedad el discurso teológico y la hermenéutica bíblica feminista. Si la teología de la liberación utiliza la economía y la sociología para analizar la situación de opresión, y posteriormente construir un discurso teológico, las mujeres tendrán que utilizar teorías de género para analizar con más seriedad la situación de opresión de las mujeres y la lucha de poder entre los géneros. En América Latina, donde la violencia contra la mujer es generalizada, así como el machismo, es importante que los varones trabajen sobre la masculinidad y la reconstruyan. Por otro lado, mujeres negras e indígenas que están haciendo teología, piden también que se asuman teorías antropológicas y de la simbología. En fin, estas inquietudes epistemológicas y metodológicas no son fáciles de responder, y apenas se están planteando las preguntas a partir de las necesidades. Lo más interesante e importante de esta fase son las preguntas.

En esta fase se reconoce la complejidad de la vida y, por ejemplo, algunas teólogas introducen la dimensión del mal como parte de la vida y cómo lo sufren y producen las mismas mujeres (Gebara, 1999).

3. *Hermenéutica feminista y ecofeminista*

Este periodo se define por su diversidad de corrientes y temáticas. Se distinguen teólogas que acogen las teorías de género, teólogas que las rechazan y prefieren hablar sólo de feminismo crítico (Aquino, 2000: 141-172) y teólogas que prefieren la corriente ecofemi-

7. El descontento salió a flote claramente en el congreso de Río de Janeiro, en diciembre de 1993, más en las discusiones de las participantes que en los escritos presentados y publicados en Tepedino y Aquino (eds.), 1998.

nista. Algunas teólogas se distancian de la teología de la liberación y otras permanecen en ella, pero la preocupación por las mujeres pobres está presente en la mayoría de las corrientes, algunas con un énfasis mayor que otras. La hermenéutica negra feminista, así como la indígena avanzan en sus contribuciones y enfatizan la importancia del diálogo interreligioso con la herencia espiritual y teológica ancestral; proponen además una hermenéutica cultural. Estos caminos diferentes, como dice la teóloga Carmiña Navia (2000: 134), son «caminos que van definiéndose y redefiniéndose en medio del quehacer y de la reflexión; caminos que no se excluyen y por el contrario sí se enriquecen y desafían mutuamente».

Entre las propuestas hermenéuticas que surgen están la de acoger el cuerpo y lo cotidiano como una categoría hermenéutica (*RIBLA*, 25 [1997]). En la década pasada se trabajó mucho sobre la estructura de la sociedad, la colectividad; ahora se ve la necesidad de repensar también la situación particular de las personas, en tanto que mujeres, indígenas o negras, que ofrecen una visión del mundo particular y de respeto, en tanto personas dignas. Se cree que el machismo, sexismo y racismo pueden camuflarse cuando sólo se pone énfasis en el cambio estructural de la sociedad. Teológicamente existe la categoría de hombre nuevo o mujer nueva en cuanto son transformados y liberados. El reino de Dios, una categoría teológica colectiva, no puede encubrir relaciones interhumanas injustas ni un hábitat deteriorado; es más bien una de las utopías cristianas que apunta a un lugar donde todos y todas, pueblos y personas, y su hábitat tengan cabida.

Como se dijo anteriormente, a diferencia de la fase anterior, se rechaza asumir la actitud de entrega martirial como propia de la mujer y se busca una lectura no-sacrificial de la redención. También se trabajan los textos en donde está presente la fiesta, la alegría y el goce de la corporeidad, la sexualidad y el erotismo, como *El cantar de los cantares* (cf. *RIBLA* 38 [2001]).

Antes se trabajaba mucho sobre los evangelios y el trato liberador de Jesús con las mujeres, poco sobre los textos de Pablo. En este período, sin embargo, se asumen los textos paulinos y postpaulinos con nuevos parámetros epistemológicos; es decir, se considera su práctica y su relación con las mujeres como criterio epistemológico, no sólo su discurso teológico. Los textos contra la mujer poco trabajados en la lectura popular o comunitaria de la Biblia, como las cartas a Timoteo y Tito, se comienzan a retrabajar no tanto para releer su sentido liberador, como para reconstruirlos a la luz de su contexto histórico. Si bien en la fase anterior

se dijo que no eran normativos, se reconoce ahora que sí lo han sido para la Iglesia jerárquica durante muchos siglos. La tarea es disentir del texto como aparece literalmente y reconstruirlo para proponer nuevas salidas con criterios de los propios evangelios. Se trata de producir textos bíblicos con criterios del mismo canon, en los que no haya discriminaciones que puedan utilizarse para legitimar la exclusión y opresión de la mujer como palabra de Dios (Conti, 2000; Tamez, 2000).

Algunas biblistas buscan utilizar teorías de género en el análisis bíblico. Se ha trabajado sobre Oseas, por ejemplo (Sampaio, 1999; *RIBLA* 37 [2002]). De igual manera se ha utilizado la exégesis sociológica, reconstruyendo el texto, para dar rostro a las mujeres sin nombre. La biblista Ivonne Richter Reimer (1995) hace contribuciones excelentes en esta línea.

La hermenéutica feminista negra ofrece valiosas aportaciones; el texto de la sirofenicia, en el que una mujer de otra cultura y otra religión discute de teología con Jesús, rebate su rechazo por ser pagana y es escuchada gracias a su sabiduría y perseverancia (Da Lima, 2000).

El ecofeminismo latinoamericano está siendo propuesto y discutido por algunas teólogas, que plantean una nueva epistemología en el quehacer teológico (Gebara, 2000; Duarte de Souza, 1999). En Chile, por ejemplo, el grupo llamado «Con-spirando» profundiza esa línea teológica, desarrolla talleres sistemáticos de espiritualidad ecofeminista y publica una revista desde hace ya varios años.

Las teólogas son conscientes de que el desafío es muy radical para la tradición cristiana, pues implica retrabajar o, mejor dicho, reinventar la teología y releer la Biblia deconstruyendo y reconstruyendo. Hay incomodidad en enfrentarse a los grandes temas teológicos como la cristología, la Trinidad y la eclesiología por su androcentrismo. Se reconoce que las implicaciones de la reconstrucción van más allá de la ortodoxia. La intención de estas corrientes no es anticristiana, sino que pretenden enriquecer la tradición con aportaciones teológicas feministas y de otras culturas para que el pensamiento sea más inclusivo y las iglesias más democráticas y menos patriarcales.

4. *Lenguaje inclusivo*

Hasta la década de los noventa no se asume y se desestigmatiza el término «feminista», pero aún no se puede generalizar, pues en

no pocos círculos se prefieren utilizar otros térninos. El lenguaje inclusivo sí ha entrado en bastantes ambientes, incluso los varones son cuidadosos en su lenguaje. Asimismo es menos extraño hablar de Dios en términos femeninos, como madre, amiga. Algunas teólogas proponen referirse a la divinidad con nombres asexuados, como gracia infinita o misericordia infinita, o energía, etcétera.

Explícitamente se toma contacto con teóricas feministas para recibir aportaciones sobre las teorías de género y teorías feministas críticas. Se mantiene siempre la preocupación de que estas aportaciones pasen por un proceso crítico de latinoamericanización. Para algunas teólogas, ligadas a la teología de la liberación, como es mi caso, una de las preguntas fundamentales es cómo articular la hermenéutica y la teología feminista con las preocupaciones básicas de nuestros pueblos pobres y el sistema económico de mercado y sus políticas neoliberales. Esta inquietud se observó claramente en el congreso de teólogas celebrado en Bogotá en noviembre de 1999, cuyo tema giró alrededor de la economía, el género y la teología (Tamez [ed.], 2000).

IV. COEXISTENCIA DE LOS TRES MOMENTOS

Hasta aquí, hemos analizado tres fases que se perciben entre las teólogas y biblistas de América Latina; sin embargo, debemos insistir en la coexistencia de los tres momentos, porque en la realidad no se da un avance lineal, progresivo, de superación de etapas; incluso, a veces, las prácticas y escritos de índole pastoral reunen elementos de las tres fases. También hay que subrayar que la fase reciente en la que se propone la reconstrucción de la teología y de los textos bíblicos es aún incipiente. Quienes trabajan en esta fase han realizado estudios académicos avanzados de teología. Sin embargo, en casi todas las teólogas y biblistas hay preguntas que apuntan hacia este momento por la incomodidad creciente de las mujeres al trabajar con un libro sagrado y un discurso teológico patriarcales. La incorporación de las mujeres como sujetos de producción teológica crítica lleva hacia esa dirección.

Ahora bien, por escribir desde un continente pobre, como es América Latina, para muchas de nosotras, antes de cualquier avance intelectual y académico está la vida amenazada de las mujeres que nos piden solidaridad, no sólo por la violencia contra la mujer, sino por la falta de alimentos, vivienda, trabajo y educación.

Estos dos desafíos, desde la vida concreta, van juntos. La incomodidad se siente de igual manera al trabajar en la Biblia desde ángulos feministas, a veces lejos de la realidad de la exclusión creciente producida por el sistema económico neoliberal. Nuestras mujeres feministas negras e indígenas comprenden perfectamente bien esta situación, por la articulación que hacen con la cultura, además de la economía y el género. Su contribución a la hermenéutica feminista es muy valiosa, porque siempre está presente la dimensión integral del ser mujer y pertenecer a una clase y cultura.

En algunos encuentros de mujeres teólogas y biblistas, se ha puesto de manifiesto una preocupación profunda: el peligro de avanzar desde una conciencia feminista hacia la reconceptualización total del pensamiento cristiano, pero sin ir acompañadas por las mujeres del pueblo. La visión de la mujer popular ha avanzado hacia una concepción despatriarcalizada de Dios, pero la evocación de Dios es totalmente masculina. Aún hay que hacer un gran trabajo de base para ayudar a desmasculinizar al Dios cristiano.

V. MÉTODOS EXEGÉTICOS UTILIZADOS Y MODALIDADES EN LA EXPOSICIÓN

Cada biblista utiliza diferentes métodos exégeticos, los mismos que se utilizan en la lectura popular de la Biblia. Se acepta el círculo hermenéutico, pero se aplica también la sospecha feminista al texto y al contexto del texto.

Una preocupación generalizada y fundamental en la hermenéutica es comprender el momento económico, político y cultural durante el que se escribió el libro sagrado. Aquí se han producido novedades, pues se da un intento de combinar aportaciones de la exégesis sociológica con las de las teorías de género. Para la comprensión del texto escrito, algunas biblistas utilizan también elementos del estructuralismo. El método histórico crítico es usado sólo cuando es funcional y ayuda a una presentación coherente del análisis bíblico.

En cuanto a las modalidades y niveles de presentación, existe una cuantiosa creatividad. Además de estudios bíblicos analíticos, se dan también meditaciones y reflexiones poéticas de gran profundidad bíblico-teológica. Asimismo, la combinación de la liturgia y la reflexión bíblica es muy rica en símbolos. Los bibliodramas han sido una metodología excelente en las comunidades de mujeres populares para la relectura del texto; con este método,

las participantes asumen los roles de los personajes bíblicos con las preocupaciones propias del hoy, descubriéndose en el texto sentidos insospechados, positivos y negativos, para las mujeres.

Por lo general, los mismos contenidos pueden ser presentados, con distintas modalidades, en los niveles populares, medios y académicos.

VI. CONCLUSIÓN

La hermenéutica feminista latinoamericana surge en América Latina hace alrededor de 25 años. Los enfoques del trabajo de los textos surgen y cambian de acuerdo con los momentos históricos, económicos, políticos y culturales significativos en el continente, y con los avances de la construcción de la conciencia feminista.

La toma de conciencia feminista se ha nutrido y consolidado a partir de diversas vías de acceso. Una ha sido la lucha de las mujeres por las condiciones de vida concreta y digna para todos en el ámbito económico; en esos contextos, muchas veces, las mujeres descubren su ser mujer como sujeto digno, y comienzan a articular la lucha global con la lucha feminista. Otra vía ha sido la de las mujeres cristianas, organizadas como mujeres y relacionadas con movimientos feministas. Ellas, por lo general, han llamado la atención a biblistas y teólogas para que asuman la lucha de las mujeres. Una última vía de acceso ha sido las aportaciones de las teorías feministas. Se percibe, en forma creciente, la necesidad de conocerlas mejor y discutirlas a partir de nuestra realidad. A esto se suma la práctica misma de las biblistas y teólogas como sujetos de producción teológica y relectura bíblica, debido a que se experimenta una incomodidad creciente en el tratamiento del discurso teológico cristiano, regularmente androcéntrico y muchas veces patriarcal.

Hemos visto tres momentos o fases coexistentes en el trabajo de los textos bíblicos y del discurso teológico. Éstos han ido apareciendo en el transcurso de las tres últimas décadas, incluyendo los primeros dos años de la década del año 2000. El primer momento corresponde al descubrimiento de la mujer como sujeto: sujeto oprimido, de liberación y de producción teológica. El segundo momento intenta retrabajar el discurso bíblico-teológico a partir de las aspiraciones, sufrimientos y espiritualidad de las mujeres como tales, buscando feminizar el discurso teológico. La tercera fase apunta a un nuevo discurso bíblico-teológico con la

ayuda de las teorías de género; se trata de deconstruir la teología y los textos patriarcales para reconstruir nuevos discursos. En esta fase, aún hay más preguntas e inquietudes que elaboraciones completas; sin embargo, ya se han producido varias aportaciones importantes.

La creatividad en el terreno de lo litúrgico, metodológico, de contenido y de modalidades de presentación es visible en muchas comunidades cristianas o academias en las que hay mujeres trabajando activamente. Por tal razón creemos que las teólogas, pastoras, especialistas en liturgia y profesoras de teología son esenciales para el pensamiento teológico latinoamericano y para la renovación de todas las iglesias cristianas.

BIBLIOGRAFÍA

Aquino, M.ª P. (1992), *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José de Costa Rica: DEI.

Aquino, M.ª P. (2000), «Una visión liberadora de Medellín en la teología feminista»: *Alternativas*, 7, 16/17, pp. 141-172.

Cardoso, N. (ed.) (1997), «Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación»: *RIBLA*, 25, pp. 5-10.

Cardoso, N. (ed.) (2000), «Religión y erotismo cuando la palabra se hace carne»: *RIBLA*, 38.

Conti, C. (2000), «"Infiel es esta palabra". 1 Timoteo 2, 9.15»: *RIBLA*, 37, pp. 41-56.

Da Lima, S. R. (2001), *En territorio de frontera. Una lectura de Marcos 7, 24-30,* San José de Costa Rica: DEI.

Duarte de Souza, S. (1999), *Teologia, ética e espiritualidade ecofeminista: Uma análise do discurso*, Tesis de Maestría, Universidade Metodista de Sâo Paulo. Facultade de Filosofia e Ciências da Religiâo, Sâo Bernardo do Campo.

Foulkes, I., Tamez, E. y Rodríguez, R. (1981), *Comunidad de hombres y mujeres en la iglesia*, San José de Costa Rica: SEBILA.

Gebara, I. (1993), «Aportes para una teología feminista»: *Tópicos,* 90, pp. 71-133;

Gebara, I. (1999), *Le mal au féminin. Reflexins théologiques à partir du feminisme*, Paris: L'Harmattan; trad. cast. *El rostro oculto del mal*, Madrid: Trotta, 2002.

Gebara, I. (2000), *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Madrid: Trotta.

Moreira da Silva, V., *et al.* (1980), *Servir*, 16, 88/89.

Navia, C. (2000), «Teología desde la mujer, un paradigma fértil»: *Alternativas*, 7, 16/17, pp. 125-139.

Sampaio, T. M. (1999), *Movimentos do corpo prostituido da mulher. Aproximaçôes da profecia atribuída a Oséias.*

Sampaio, T. M. (ed.), (2000), «Consideraciones para una hermenéutica de género del texto bíblico»: *RIBLA*, 37, pp. 5-14.

Richter Reimer, I. (1995), *Vida de mulheres na sociedade e na igreja*, Sâo Paulo: Paulinas.

Tamez, E. (ed.), (1986a), *El rostro femenino de la teología,* San José de Costa Rica: DEI.

Tamez, E. (1986b), *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer. Entrevistas*, San José de Costa Rica: DEI.

Tamez, E. (1989), *Las mujeres toman la palabra. Entrevistas*, San José de Costa Rica: DEI.

Tamez, E. (ed.), (2000), *La sociedad que las mujeres soñamos*, San José de Costa Rica: DEI.

Tamez, E. (2001), «1 Timoteo: ¡Qué problema!»: *Pasos*, 97.

Tepedino, A. M. y Aquino, M.ª P. (eds.) (1998), *Entre la indignación y la esperanza, teología feminista latinoamericana*, Bogotá: Indo-American Press.

RELIGIÓN, SEXUALIDAD Y VIOLENCIA: LECTURA BÍBLICA FEMINISTA DE TEXTOS DEL GÉNESIS

Mercedes Navarro

I. MUJERES DEL PRINCIPIO

En el Génesis hay muchos tipos de mujeres: a unas, como Eva y las matriarcas, las conocemos más; a otras, menos, debido a su invisibilidad, a causa de su mala prensa y la fascinación «perniciosa» que ejercen. En todos los casos, las menos conocidas se encuentran en las orillas narrativas de unas historias patriarcales y matriarcales. Las he dividido en dos tipos de mujeres: las que llamo *del* principio, porque están en los primeros capítulos del Génesis, y las de «principios», porque o bien inauguran un ciclo (es el caso de Dina) o tienen unos *principios morales* que guían sus conductas.

Algunas tienen nombre: *'Adah y Sil-lah*, esposas de Lamek, en un breve relato inserto en la historia de Caín, el hijo mayor de Eva y primer asesino de la historia humana: Gén 4, 17-24. Las llamadas *hijas de los hombres,* en Gén 6, 1-4, cuya historia precede a la de Noé. En Gén 19, 30-38, se narra la historia de *las hijas de Lot,* primer incesto registrado. Con ellas se cierra el ciclo de las mujeres del principio.

El relato sobre *Dina*, Gén 34, y rapto de Siquén, jefe de la ciudad que lleva su mismo nombre, vengada por sus hermanos, inaugura la estirpe de Jacob, una manera nueva de entender la familia y el clan. *La mujer de Putifar*, por último, en Gén 39, conocida como la tentadora de José, una mala mujer que hace brillar la bondad y rectitud del héroe.

Estas historias bíblicas están todas dentro de un *contexto pa-*

triarcal, en textos patriarcales de mentalidad patriarcal. Podríamos pensar que ya no nos interesan. Datan de hace 4.000 años ni siquiera podemos decir que hayan existido históricamente; las sentimos lejanas y nos sentimos, quizás, tan distintas a ellas. Son, además, producto textual de varones. ¿Qué pueden interesarnos? Nuestro contexto es tan diferente...

Cierto, las diferencias son muy grandes, pero también lo son algunas semejanzas. Tal vez por ello, cuando nos acercamos, nos resultan familiares, antepasadas, trasfondo mítico, imaginario, arquetipos, incluso, de situaciones; rasgos, deseos, trato... que nos devuelve al aquí. Estas historias sobre mujeres nos permiten rastrear otras historias contemporáneas.

Leyendo la narración de los hijos de los dioses y las hijas de los hombres, por ejemplo, podemos evocar historias de trata de blancas, trata de negras o de asiáticas. *Hijas de hombres* reducidas a mercancía de deseo, o de violencia. Evocamos historias contemporáneas de mujeres elegidas por los modernos ejecutivos y magnates de las finanzas para su propio lucimiento. En el caso de las hijas de Lot, aunque con diferentes motivaciones, la mayoría de los incestos que encontramos hoy no son planificados ni realizados por las mujeres como salida a una situación desesperada; en cambio, sí abundan los otros, los incestos cometidos por varones de la familia de muchas niñas y adolescentes. Muchas familias musulmanas, por su parte, podrían hablarnos de casos que parecen calcados de la historia de Dina. A los padres y hermanos varones de las mujeres de tales familias les sigue preocupando tanto mantener la honra a causa de ellas, que prefieren confinarlas en el gineceo de sus casas o colocarles un velo protector para la calle, pues sin el velo las mujeres siguen siendo *obscenas* (o sea, fuera de la escena, fuera del mundo de lo público). El velo de las musulmanas traslada el cuerpo de la mujer a las murallas de su casa que siguen haciéndolas invisibles para lo público y reservadas en exclusividad para sus dueños. Pero violadas como Dina las hay a montones en cualquiera de nuestras sociedades. Violación y violencia siguen en perfecto maridaje. Hoy, como algunas de ellas, encontramos a mujeres de principios, los suyos, extraídos de la experiencia de vivir, transmitidos por sus madres, abuelas..., o aprendidos en los nuevos tiempos. Como la mujer de Putifar, hay mujeres que luchan por aquello que desean y quieren; y, como ella, siguen pareciendo peligrosas a los hombres.

Pero estas semejanzas sólo indican que el patriarcado sigue más vigente de lo que imaginamos (Greer, 1999). El puente entre

el ayer y el hoy debe ser un revulsivo a nuestra manera de estar en este mundo y un estímulo para transformar el patriarcado de las religiones en comunidades igualitarias.

1. *Mujeres de la vida* (*Gén 4, 17-24*[1])

El Génesis, que significa *orígenes*, comienza con dos relatos sobre la creación del mundo y del ser humano (Gén 1-3), a los que sigue la conocida historia del primer crimen de la humanidad, el crimen de Caín que mata a su hermano Abel. La violencia de dos hermanos varones se opone a la figura de Eva que concibe hijos para este mundo en estrecha relación con el mismo Dios[2]. La mujer genera la vida. Los varones la matan. Pero el mundo sigue. Y, en un ritmo vertiginoso, acabada la terrible historia de Caín, el texto del Génesis nos enumera una genealogía; es decir, una lista de nombres de generaciones que va de padres a hijos. Si hasta ese momento la sucesión de generaciones se ha hecho desde la perspectiva de la generación de Eva, que va engendrando y pariendo hijos, ahora, en Gén 4, 17-18, se introduce una lista de generaciones de varones que comienza en Caín sin citar el nombre de su mujer. Éstos, con Caín a la cabeza, crean la ciudad y la organizan. Las mujeres se vuelven invisibles. Una vez terminada la lista, comienza otra narración que hace avanzar la historia humana. Ahora, la sucesión se narra desde las mujeres. Aparecen las esposas de un tal Lamek que generan y dan a luz a los personajes que inician la cultura.

El lector o lectora que ha leído la historia de Caín puede tener la sensación de que unos inicios basados en la violencia y la

1. «[17]Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y parió a Henok y edificó una ciudad a la que puso el nombre de su hijo Henok. [18]Más tarde a Henok le nació ‘Irad, e ‘Irad engendró a Mejuyael, éste a Metusael y éste a Lamek. [19]Lamek tomó dos esposas; el nombre de la una era ‘Adah y el nombre de la segunda Sil-lah. [20]‘Adah dio a luz a Yabal, que fue el padre de los pastores nómadas. [21]El nombre de su hermano era Yubal, que fue padre de todos los tañedores de cítara y flauta. [22]Por su parte Sil-lah dio a luz a Tubalqayin, forjador de herramientas de bronce y hierro. Hermana de Tubalqayin fue Na’amah (= Preciosa). [23]Lamek dijo a sus esposas: "‘Adah y Sil-lah, ¡escuchad mi voz! / mujeres de Lamek, ¡prestad oído a mi palabra! / Que a un muchacho he matado en pago de mi herida / y a un muchacho por un cardenal; / [24]Pues si la venganza de Caín valía por siete /la de Lamek valdrá por setenta y siete".»

2. La expresión del texto bíblico no deja de sorprender, cuando Eva pone de nombre *Caín* a su primogénito y lo explica diciendo *porque lo he adquirido de Dios*, haciendo un bonito juego de palabras con el verbo *qanah*, que significa «adquirir» y *Caín*.

muerte están abocados a un fracaso de lo humano. Pero, de nuevo, aparecen unas mujeres que siguen transmitiendo la vida y todo parece volver a empezar. Un nuevo comienzo. Las esposas de Lamek, ʻAdah y Sil-lah, generan hijos. ʻAdah da a luz a Yabal y a Yubal. Yabal es pastor, como el asesinado Abel. Yubal es el padre de los músicos. Por su parte, Sil-lah, la otra esposa, da a luz a Tubal-qayin, forjador de herramientas de cobre y hierro, y a Na'amah, la hermana, de la que no se dice a qué se dedicaba.

Los pastores y los músicos inician la cultura y civilización humanas. Con el forjador de herramientas tiene origen un nuevo tipo de trabajo. Las mujeres no se encuentran en estos comienzos.

Una vez alcanzado el cometido femenino de dar continuidad a la vida, como si de un paréntesis se tratara, toma la palabra Lamek y canta para sus esposas un canto heroico, en el que la violencia y la venganza fundamentan sus rasgos de héroe.

El lector puede tener la sensación de que mujeres y varones no logran encontrarse en terreno común. La promesa y la posibilidad de una vida y una cultura pacífica y creativa se ve amenazada por la violencia. El héroe *utiliza* la creatividad. La música y el ritmo acaban siendo instrumentos al servicio de la venganza, la muerte, la ley del talión.

Del texto se deducen varias situaciones:

a) Mujeres y varones contribuyen a la vida y hacen avanzar la historia de diferente modo: ellas dando a luz hijos varones en su inmensa mayoría; ellos ocupándose de la civilización. El punto de vista patriarcal hace visibles a las mujeres como generadoras de vida, y a los varones como generadores de cultura y civilización.

b) Mujeres y varones parecen entender la continuidad de la vida de forma diferente. Las mujeres como sucesión de la vida física; los varones como creatividad. El punto de vista patriarcal, según el texto bíblico, utiliza la vida dada por las mujeres para alimentar el ego de los héroes.

c) La heroicidad se entiende en el texto como venganza, destrucción y muerte. Las mujeres aparecen como testigos mudas de tal heroicidad. No sabemos qué piensan, si están o no de acuerdo, si se resisten o se someten o son sometidas...

2. *Mujeres violentadas* (*Gén 6, 1-4*[3])

Todo el capítulo quinto del Génesis se dedica a enumerar nuevas genealogías, nombrando las descendencias en vez de las ascendencias. Así llegamos a Gén 6 que comienza con un sumario, o resumen, en donde la línea de la genealogía, que en Israel es siempre masculina, introduce una frase extraña: «Comenzaron los hombres a multiplicarse sobre la superificie de la tierra (*'adamah*) y les nacieron hijas». El narrador se coloca claramente en el punto de vista de los varones cuando añade: «Y viendo los hijos de Dios[4] (*'Elohîm*) que las hijas del hombre (*'adam*) eran bellas, tomaron por mujeres a aquellas que, de entre todas, escogieron».

Los hijos de los dioses pueden escoger. Escogen para sí mujeres bellas. El resultado de la cohabitación entre los hijos de los dioses y las hijas de los hombres es la existencia de «gigantes» (*nephilim*) y de «guerreros» (*gibborim*).

¿Qué pretende esta historia sobre hijos de Dios o de dioses, mujeres hermosas, gigantes y guerreros, con la que se introduce la narración del diluvio? ¿Qué papel juegan en ésta las mujeres?

C. Westermann (1990), un prestigioso exegeta especialista en el estudio del Génesis, cree que la finalidad de estos versículos es describir el origen de los *gibborim*, término hebreo que designa generalmente a los guerreros a los que se identifica como varones de prestigio o varones de renombre.

La genealogía de los vv. 1-2, en vez de tratar de una genealogía individual; es decir, de personajes con nombre propio, trata de una genealogía de grupos. Pero no por eso deja de ser claramente historia de orígenes. El resultado de la unión entre ambos grupos, hijos de dioses e hijas de hombres, son los guerreros y gigantes. Por tanto, se trata de explicar narrativamente, y a través de algunos elementos míticos, que existían en el ambiente y cultu-

3. «[1]Ahora bien, sucedió que comenzaron los hombres a multiplicarse sobre la superficie de la tierra y les nacieron hijas; [2]y viendo los hijos de Dios ('Elohîm) que las hijas del hombre (*'adam*) eran bellas, tomaron por mujeres a aquellas que, de entre todas, escogieron. [3]Dijo entonces Yahveh: "Mi espíritu no durará por siempre en el hombre; puesto que es de carne no vivirá más que ciento veinte años". [4]En aquel tiempo existían en la tierra los gigantes, e incluso después de esto, cuando los hijos de Dios se unieron a las hijas del hombre y les engendraron hijos, que son los guerreros (*gibborim*), varones de renombre.»

4. Unas veces traduciré *Dios* y otras *dioses*, porque la expresión permite el singular, referido al nombre común de dios, o el plural que es la forma literal del nombre.

ra cananeos (hijos de dioses, gigantes...) *de dónde vienen* los guerreros o *gibborim*, tan importantes para la historia de Israel, pero ampliado a la humanidad.

1.1. ‘Elohim y sus hijos

Nunca hasta este momento se ha referido el Génesis a criatura alguna como *hijo o hija de dios o dioses* (*‘Elohim*). Es un vocabulario nuevo y extraño.

El término *‘Elohim* es el nombre común de Dios. El nombre propio del Dios de Israel es *Yahveh*. Con frecuencia se utiliza *‘Elohim* para hablar de elementos comunes de la divinidad en todas su formas, pero también para designar a los otros dioses, los dioses falsos, con pretensiones divinas que sólo corresponden a Yahveh. Si esto es así, entonces la expresión que nos ocupa, dado su contexto negativo y su extrañeza en relación con el resto del Génesis, nos lleva a pensar que se trata de una expresión negativa.

Hijos de ‘Elohim serán los varones con pretensiones divinas, una *clase* poderosa que se cree superior y que, además, tiene posibilidades y oportunidad de ejercer su poder. Este alarde de poder tiene como objeto a las mujeres. Si examinamos el texto veremos mucho mejor de qué se trata. El narrador coloca al lector en el punto de vista de los varones. Son ellos los que *ven* y, a continuación, *toman* caprichosamente aquellas mujeres que consideran hermosas. No es la primera vez que encontramos esta secuencia en historias bíblicas: un varón poderoso *ve* a una mujer bella y *la toma* sin más consideración. Esto constituye una seria amenaza que conduce a una intervención de Yahveh que no puede aprobar esta conducta. Es típica del comportamiento de personajes como el faraón (Gén 12) y de reyes como David (2 Sam 11). Es un motivo de la historia de los patriarcas y de la monarquía. Veremos después una variante (la historia de José) en donde es una mujer quien *ve*.

Lo importante de esta breve narración no es identificar históricamente estos hijos de dioses y gigantes, sino tratar de entender la función que tienen en el relato.

Los hijos de dioses son una *clase* o una categoría potencialmente destructiva que se apodera de las mujeres bellas sin respeto alguno por los límites sociales e institucionales que regulan las relaciones sexuales y la cadena de generaciones. Pero lo más interesante es la relación entre este abuso de poder y la violencia destructiva. El relato critica, ya en los comienzos de la historia humana, la existencia misma de los guerreros, que nacen del de-

seo posesivo e ilimitado de los varones por la belleza de las mujeres. O mejor, por las mujeres y su hermosura en general, puesto que el texto habla de ellas en general, aunque luego indique que estos varones eligen algunas caprichosamente.

1.2. Violencia impositiva

Gén 1-11 se ocupa de los orígenes humanos, de la amenaza a causa de la violencia y de la necesidad de límites. Este breve relato presenta a los varones con poder como criaturas peligrosas e indica que en todo guerrero subyace este trasfondo. Yahveh interviene poniendo los límites de la muerte, acotando el tiempo de la vida. Advierte del peligro de extinción de la vida «a causa de la violencia (*hamas*) que llenaba toda la tierra». Es entonces cuando Yahveh envía el diluvio, para que desde las aguas el mundo, la vida en él y la historia, renazcan.

Nuestro texto sobre los hijos de los dioses y las hijas de los hombres viene a decir que los guerreros son una clase peligrosa, producto de un deseo desmesurado. Y todo ello se manifiesta en la forma en que perciben a las mujeres.

1.3. Violencia posesiva

Toda la historia de Israel, como la del resto de los pueblos, dará fe de la estrecha relación entre deseo y posesión; entre violencia y sexo, contra las mujeres. El texto habla de la belleza. Algunos autores, colocados en la lógica del patriarcado, indican que la belleza de las mujeres azuza el deseo de posesión violenta por parte de los varones (así lo dice el mismo Westermann). El texto no indica nada de esto. Por el contrario, subraya que se trata de una percepción y punto de vista masculinos. Nada sabemos de esas mujeres más que lo dicho en este punto de vista: que eran hermosas y acabaron como mujeres de sus conquistadores. La historia de siempre, de ayer y de hoy: se culpabiliza, proyectivamente, al objeto del propio deseo.

Son los mismos varones los que han elevado a categoría de poder algo tan gratuito y fortuito como la belleza de algunas mujeres. En las historias del Génesis que siguen a ésta, el rol de la belleza de Sara, Rebeca, Raquel... es importante para entender esto. Ellas son presentadas por el narrador como amenaza para la estabilidad de la familia de los patriarcas, mientras que éstos son exculpados suscitando la simpatía, la complicidad o la disculpa

comprensiva del lector. Por el contrario, el narrador inducirá al lector a juzgar duramente los rasgos de personaje de las mujeres que, entre sus inconvenientes, cuentan con la belleza que altera a los varones y les lleva a prendarse o encapricharse de ellas. Las cosas cambiarán radicalmente cuando se inviertan los roles de género y el hermoso sea José y la encaprichada resulte la mujer de Putifar.

1.4. Ojos que acechan

Hasta este momento del Génesis las relaciones entre *percepción* y *belleza* son de un vivo contraste:

— En Gén 1 es Dios el que *ve*. Cada vez que la creación surge de su Palabra dice el texto que *'Elohim ve* (verbo *r'*). Lo visto le parece *bello/bueno* (*tôb*). Dios ve la belleza de su obra, se complace en ella y la abandona libre y gratuitamente a su propia autonomía.

— Luego, en Gén 3, 6, la que *ve* (verbo *r'*) es la mujer. Ve que el árbol del conocer bien-mal es *bueno/bello* (*tôb*) para comer, deleitable a los ojos y deseable para adquirir inteligencia. Entonces *toma* (verbo *lqh*), come y da de comer al varón. Gracias a la secuencia ver, tomar, comer, se convierten en semejantes a *'Elohim* en el conocimiento de bien y mal.

— Por fin, los hijos de '*Elohim* en Gén 6, 1-4 *ven* (verbo *r'*). Ven a las mujeres bellas (*tobot*) y las *toman* (verbo *lqh*) caprichosa y gratuitamente. Es decir, sin su consentimiento. Probablemente con violencia.

La secuencia del orden de aparición de los sujetos resulta interesante: *a*) Dios, *b*) la mujer, *c*) los hijos de los dioses. Para estos últimos las mujeres pasan de ser sujetos (ven) a ser objetos (vistas). La consecuencia es doble: primero, quedan degradadas y, segundo, pierden el estatuto de *hijas de dioses* o semejantes a 'Elohîm. Ahora son *hijas de los hombres*.

En resumen:

— Se degrada a unas, y se ensalza genealógicamente a los otros con la justificación de la cuna, el linaje, la nobleza o el estamento.

— Se concede a la percepción de los varones el poder de tomar.

— Se otorga poder a la belleza de las mujeres, a cambio de que ellas aparezcan como víctimas inocentes.

Más de treinta siglos de historia posterior manifiestan la permanencia de lo que se deduce de este texto. El marketing actual da fe del ambiguo cebo que es la belleza femenina de algunas

mujeres a la que se otorga, engañosamente, poderes increíbles, como coartada para legitimar el insaciable e ilimitado deseo de los varones y su afán posesivo y violento sobre las mujeres, consideradas todavía meras hijas de hombre, frente al género que se considera todavía descendiente de gigantes y dioses.

En nuestra cultura española mediterránea pervive la fuerza legitimadora del *linaje*, transformado sutilmente. El género masculino sigue pareciendo un género superior al género femenino. Mientras que aquél sigue estando genealógicamente más vinculado a la herencia cultural, el género femenino sigue vinculado a las diferentes dependencias que, a la postre, supone ser *hijas de los hombres*.

3. *Mujeres aliadas (*Gén 19, 30-38[5]*)*

Lot, el sobrino de Abraham, independizado de él a causa de una disputa, protagoniza la conocida historia de la destrucción de Sodoma y Gomorra, a causa de la erupción de un volcán, pero interpretada como castigo por la maldad de sus habitantes. Gén 19 cuenta que en la ciudad donde vivía Lot con su mujer, sus dos hijas casaderas y los novios de sus hijas, aparecieron dos varones, ángeles o enviados de Dios, para avisarle del peligro que se cernía sobre la ciudad a fin de que se pusieran a salvo. Unos hombres de la ciudad, enterados de que habían llegado dos forasteros, fueron a la casa de Lot a pedirle que se los dejara para tener relaciones sexuales con ellos. La homosexualidad para Israel era uno de los más grandes tabúes. Entonces Lot, horrorizado, les dice que les

5. «[30]Luego subió Lot desde So'ar y se estableció en la montaña juntamente con sus dos hijas porque temió habitar en So'ar. Habitó, pues, en una caverna, junto con sus dos hijas. [31]La mayor dijo a la menor: "Nuestro padre ya es viejo, y aquí no hay un hombre que se acueste con nosotras, como se hace en todas partes. [32]Ea, demos a beber vino a nuestro padre y nos acostamos con él para que suscitemos de nuestro padre descendencia". [33]En efecto, aquella noche dieron a beber vino a su padre al acostarse y la mayor se acostó con él, sin que él se diese cuenta de que ella se acostaba ni que ella se levantaba. [34]Al día siguiente la mayor dijo a la menor: "Mira, anoche me acosté con mi padre. Démosle a beber vino también esta noche y ve a acostarte con él para que suscitemos descendencia de nuestro padre". [35]Le dieron de beber vino también aquella noche a su padre y fue la menor y se acostó con él, sin que se diera cuenta de que se acostaba y se levantaba ella. [36]Las dos hijas de Lot quedaron encintas de su padre. [37]Y la mayor parió un hijo, al cual puso por nombre Mo'ab. Es el padre de los moabitas, hasta hoy. [38]También la menor dio a luz un hijo, al cual puso por nombre Ben-'Ammí, que es el padre de los ammonitas que subsisten hasta hoy.»

dará a sus hijas, las dos vírgenes todavía. Pero ellos rechazan la oferta e intentan apoderarse de los forasteros por la fuerza. Ellos mismos, los forasteros que eran enviados de Dios, protegen a Lot y le piden que se marche de allí cuanto antes. Enterados del plan de huida, los futuros yernos se niegan a abandonar la ciudad y, así, salen solos Lot, su mujer y sus hijas. La mujer de Lot, queriendo saber lo que ocurría a sus espaldas, se da la vuelta para contemplar la escena de destrucción y queda convertida en piedra, lava probablemente. Lot y sus hijas marchan a una pequeña ciudad y se instalan en una caverna.

Las hijas, de las que no se dan los nombres, se han quedado sin madre y sin novios. Un día, a la mayor se le ocurre un plan a fin de tener hijos con el padre, dado que ellas se han quedado sin posibilidad de casarse. Se lo cuenta a su hermana y lo ponen en práctica: cuando llegue la noche emborracharán a su padre y luego se irán a la cama con él a fin de tener descendencia. Así lo hace la mayor y luego también la menor. Las dos quedan embarazadas y dan a luz a sendos hijos, que se convierten en pueblos. Uno de ellos se llama *Mo'ab*, que literalmente significa *del padre* (*mo'abi*, de mi padre) y el otro *Ben'ammi*, o *hijo de mi pariente*. Uno es el padre de los moabitas y el otro el de los ammonitas, pueblos vecinos de Israel con los que éste siempre se encontró incómodo y con los que, de alguna manera, tuvo cuidado.

3.1. La descendencia de las mujeres

La pretensión de las mujeres en esta historia es clara y directa. El narrador las presenta como mujeres perspicaces, realistas, conscientes de la situación desesperada en la que se encuentran y contundentemente claras en su propósito. La frase «para que suscitemos descendencia de nuestro padre» debe entenderse tal cual. Es decir, como lo pretende el narrador, desde el punto de vista de las mujeres. No se trata de dar descendencia a su padre, sino que son ellas las que quieren tener su propia descendencia.

Previamente, la mayor de las hermanas se había quejado de su situación desesperada en estos términos: «Nuestro padre es viejo y no existe en el país hombre que se acueste con nosotras, como se hace en todas partes»[6]. Esta última frase es muy significativa de la conciencia de la extrañeza del plan que va a exponer. Concien-

6. La frase *k^e dérek kol-ha'ares* literalmente sería *como el camino de toda la tierra*, alude a las vías que utiliza la gente normal para tener hijos.

cia, también, de la extrañeza de la propia situación. Una de dos: o hacen algo con los medios a su alcance, o dejan que el destino siga su curso. Deciden arriesgarse, sabiendo que lo normal no es alcanzar la descendencia por la vía del incesto. Por eso, también, prefieren implicar al padre lo menos posible. En ningún momento aparece Lot preocupado por su descendencia, como ocurre, en cambio, con su tío Abraham. Las hijas deciden reducirlo a la inconsciencia que, si por una parte les permite utilizar al padre casi como si fuera un semental, por otra, indica un respeto a causa del tabú del incesto.

El narrador bíblico no hace explícitos juicios de valor. La ideología aparece después cuando el lector, a medida que avanzan las historias, se va encontrando con moabitas y ammonitas y percibe la hostilidad de Israel contra estos pueblos. Especialmente cuando esta hostilidad se concreta en la prohibición del matrimonio con mujeres extranjeras, *moabitas*. No obstante, el resto de la Biblia reserva sorpresas como, por ejemplo, el caso de Rut, *moabita* de nacimiento, propuesta en el libro que lleva su nombre como signo de la misericordia de Dios, gracias al amor a su suegra por el cual reconquista para ella una fecunda tradición que llega hasta la misma historia de Jesús.

Debido en cierto modo a tal ideología bíblica y a la transmisión patriarcal que de ella se ha hecho, encontramos lecturas proclives a juzgar peor la conducta de las hijas con el padre, que las del padre con las hijas cuando las ofreció en Sodoma a los habitantes que buscaban a los huéspedes. Hay comentaristas del texto que consideran loable que Lot *prefiera sacrificar a sus hijas* con tal de respetar la sagrada ley de la hospitalidad. No parece que caigan en la cuenta de que se trata de una hospitalidad que sólo favorece a los varones, puesto que las mujeres no se encuentran más a salvo bajo techo familiar, que en la calle.

3.2. Complot de mujeres

Las hijas engañan a su padre Lot. No lo fuerzan violentamente como podría ser el caso de una violación, pero tampoco cuentan con él para sus propósitos. ¿Venganza del padre que tampoco contó con ellas, cuando quiso entregarlas al abuso y violación de los habitantes de Sodoma? Nada dice el texto directamente. La intención explícita de las mujeres en el nivel de la historia que se narra, ya lo hemos dicho, es clara: quieren tener hijos. Pero en el nivel del discurso en que se relaciona el narrador del Génesis con

su lector (implícito[7]), puede encontrarse otra línea interpretativa que habla de un cierto talión, aunque no pertenezca a las intenciones de los personajes. La omnisciencia del narrador y su implícita ideología van trazando líneas a lo largo del libro. Las hijas engañan a su padre, pero, dadas las circunstancias, este engaño acaba siendo una salida creativa a una situación desesperada.

II. MUJERES DE PRINCIPIOS

1. *Una mujer atrapada (Gén 34)*

En la segunda parte del Gén, que abarca del capítulo 12 al 50, en que se encuentran las historias patriarcales, se nos narra la historia de Dina.

Jacob llega a la ciudad de Siquén con su familia. Tiene la intención de quedarse un tiempo largo en aquella tierra y establece su campamento en el país después de negociarlo con sus habitantes. Su hija Dina sale un día a ver, a visitar a las mujeres de ese pueblo. Es vista por el hijo del jefe de la ciudad, llamado como la ciudad misma, Siquén, quien se apodera de ella, la rapta, yace con ella y, enamorado, la pide en matrimonio a su padre, Jamor. Jamor va a negociar con Jacob quien, enterado de lo ocurrido, no reacciona, sino que espera a que sus hijos vuelvan del campo. Comienzan las conversaciones. Jamor pretende hacer tratos emparentando a los dos pueblos a través del matrimonio de Dina y Siquén. Pero, mientras, los hermanos carnales de Dina, Ruben y Leví, deciden vengarse, trazan un plan y les engañan mostrándose de acuerdo con la boda siempre y cuando todos los varones del país se circunciden. Tras las necesarias consultas, Jamor y sus hombres acceden y se circuncidan. Al tercer día, cuando más doloridos estaban por la herida de la circuncisión en sus genitales, Ruben y Leví con el resto de sus hermanos atacan la ciudad, recuperan a su hermana y matan a todos tomando como botín mujeres y niños, pertenencias y todo lo que encuentran. Jacob se enfada con sus hijos porque esa acción lo convierte en alguien despreciable ante los pueblos vecinos. El relato termina con una

7. *Lector implícito* es un concepto narrativo que se refiere a ese lector con el que el narrador cuenta en todo relato. Ese lector al que va dando aquellas informaciones que, aunque no modifican los acontecimientos de la historia que narra, son imprescindibles para orientarse en lo que va leyendo.

pregunta abierta de los hermanos de Dina, como justificación y respuesta a su padre: «¿Acaso podíamos permitir que se tratara a nuestra hermana como a una prostituta?».

1.1. Invisible

Impresiona lo bien conseguida que está la invisibilidad de Dina. Hemos aprendido en el catecismo, la Historia Sagrada y los estudios teológicos, que Jacob tuvo doce hijos. Hemos aprendido sus nombres de memoria. Hemos omitido, sistemáticamente, el nombre de Dina, la única hija nombrada en los capítulos que narran los nacimientos de los demás hermanos.

Dina aparece nombrada por primera vez en Gén 30, 21. Junto con el capítulo 29, el capítulo 30, está dedicado al nacimiento de la prole de Jacob; el narrador va mostrando los sucesivos nacimientos desde el punto de vista de Lía y Raquel, las mujeres de Jacob. Entre ellas dos y sus esclavas Bilah y Zilpá dan a luz a todos los hijos de Jacob. Yahveh mismo se pone de parte de Lía, compadecido de ella a causa del aborrecimiento que le tiene su marido y abre su vientre haciéndola fecunda, como ella misma indica en Gén 29, 33. A pesar de su fertilidad Lía conserva la preocupación obsesiva de que su marido la ame (cf. Gén 29, 32.33.34). Envidia el amor de Jacob por su hermana Raquel y cada hijo le sirve de apoyo a su esperanza de poder ser amada por él algún día.

Lía, la madre de Dina, tiene seis hijos varones y una hija. La hija, Dina, hace el número siete. El siete simbolizaba la totalidad, de forma que si Dina es la séptima de los hijos, la madre debe darse por satisfecha y sentirse plena en su maternidad. Veamos cómo transcurre la historia.

Lía va dando nombre a cada uno de sus hijos *explicando* e *interpretando* ella misma cada uno de acuerdo con los deseos y circunstancias concretas de su historia. Por ejemplo, Lía se da cuenta de que su marido la aborrece y cuando da a luz al primer hijo dice el texto: «... dio a luz un hijo, a quien puso por nombre Rubén, pues dijo: «Por cuanto Yahveh se ha fijado en mi aflicción (*ra'ah beoní*[8]), ahora sí me amará mi marido» (Gén 29, 32). Y así

8. La explicación del nombre relaciona algún término hebreo de la experiencia de la mujer con el nombre hebreo dado al hijo. En este caso el verbo *ver* que se pronuncia *ra'* con la frase «en mi aflicción», *be'oní*, suena en un cierto parecido a *Rubén*. Así ocurre con la mayoría de los nombres bíblicos que son explicados o justificados.

hace con los demás: Simeón se debe a que Dios ha escuchado (*sama'*) que era menospreciada, Leví a que su marido se adherirá (*yil-laweh*) a ella, etc. Cuando deja de parir, lleva a su esclava Zilpah al lecho de Jacob para tener más hijos. Los nombres de los hijos que la esclava le va pariendo[9] dejan de hacer referencia al deseo de que su marido la ame. Gad, se llamará así porque para ella es «buena suerte» (*ba-gad*), Aser significa que «las hijas me felicitarán» (*isseruni*, Gén 30, 12). Después Lía vuelve a tener otros dos hijos y todavía sigue esperando el amor de su marido, como indica la explicación del nombre del sexto: Zabulón (*yizbeleni* = habitar, cohabitar), «porque le he dado seis hijos» (30, 20). La experiencia de maternidad de Lía, como indican los nombres de sus hijos, está profundamente marcada por el aborrecimiento de su marido y el deseo de ser amada por él. Los hijos llevan en sus nombres la experiencia de dolor y esperanza de la madre.

A continuación, Gén 30, 21, el narrador informa que «después dio a luz una hija a la que llamó Dina». El lector, en vista del comportamiento de la madre con el resto de los hijos, espera una explicación del nombre de Dina. Pero Lía no da ninguna explicación. Dina es la séptima, la que debía completar la maternidad de la madre. Sin embargo, no es así: Dina es una hembra y las hembras no entran en el cómputo de plenitud del número siete. Siete hijos varones expresan totalidad. Seis hijos varones y una hija expresan lo incompleto. La ausencia de explicación del nombre de Dina manifiesta que no parece que haya ningún deseo que relacione a la madre con la hija: ninguna explicación de su nombre, ninguna circunstancia especial que vincule la identidad de la hija a la historia de su madre, como ocurría con el resto de los hermanos. Dina es el último nacimiento biológico de Lía, la que cierra el vientre de su madre. Pero ésta, como sigue mostrando su historia, no se da por satisfecha y utilizará otra vez a su esclava para tener más hijos que ofrecerle a su marido. Hijos varones. Y es que una hija no cuenta. No puede ser *el número siete*.

Dina hubiera pasado totalmente desapercibida de no ser por la desgracia que tiene lugar en su juventud: la supuesta violación por Siquén. Luego desaparece de las historias hasta que es nuevamente nombrada en el libro de Judit.

Todo lo precedente se puede interpretar de diferentes maneras:

9. Hay que saber que en Israel los hijos biológicos de la esclava pertenecían jurídicamente a su dueña, como cualquier otro bien de esclavas y esclavos, pues éstos no eran nadie ni nada por sí mismos.

— el lector puede asumir el punto de vista de la madre y pensar que Dina no tiene importancia, pasando por alto algunos *signos*, como por ejemplo el número siete, que sutilmente acompañan su nacimiento;

— puede interpretar el nacimiento de Dina como una especial intervención de Yahveh, dado que es la séptima, con la que su madre puede dar su vida por satisfecha.

El lector, por tanto, puede tener en cuenta a Dina o ignorarla. Si ignorar a Dina significa que ella no tiene importancia, es una equivocación evidente. El cap. 34 dirá hasta qué punto hay que contar con ella. La elección del punto de vista del lector queda abierta a la historia de su presunta violación.

1.2. ¿Violación?

Recordemos cómo se abre la historia: Dina sale con el propósito de *ver* a las mujeres del país. Pero Siquén, el hijo del jefe de la ciudad, la *ve* primero. Se narran, así, dos modos de ver, dos formas de percibir. El texto dice: «Siquén, hijo de Jamor el hiwweo, príncipe del país, la vio, la cogió, se acostó con ella y la violó» (Gén 34, 2). Cuatro acciones, cuatro verbos, o quizás sólo uno seguido de tres: la vio.

El contraste entre las acciones de Siquén y la única acción de Dina es impresionante. Dina sale, pero no puede realizar su propósito porque ella, que pretende *ver,* es *vista*. Cae bajo la mirada posesiva, impulsiva, incontrolada y aparentemente violenta de un hombre.

El varón poderoso, *hijo de dioses*, ve a la mujer y la ve como objeto de su incontrolable deseo (cf. Gén 6, 1-4)[10]. Hay dos mira-

10. L. Alonso Schökel (1985, 223), tiene un comentario sin desperdicio en lo que a perspectiva masculina (patriarcal, más bien) se refiere. Comentando Gén 34, 1, la información del narrador califica la acción de Dina que sale a ver a las mujeres del país, de *curiosidad inconsciente* y, enseguida, se lamenta de lo tarde que llegó para ella la amonestación de Ben Sira (Eclo 42, 11-12) «sobre una hija desenvuelta refuerza la vigilancia, no sea que te convierta en escarnio para los enemigos, comidilla en la ciudad y motivo de reunión del pueblo y te cubra de vergüenza ante la multitud». M. Adinolfi (1990, 79), en cambio, asegura que las mujeres no quedan confinadas en la casa hasta la época de los Macabeos. Gozaban de cierta libertad: hablaban con los hombres (Gén 24, 15-21; 29, 11-12; 1 Sam 9, 11-13); iban por agua al pozo (Gén 24, 13; 1 Sam 9, 1), a apacentar el rebaño (Gén 29, 6) o a recoger espigas tras los segadores (Rut 2, 3). Por su parte, B. Malina (1995, 150-163) cree que en el caso de las historias de los patriarcas predomina lo que él llama una *estrategia matrimonial conciliadora,* que en la historia de Dina aparece todavía en la perspectiva de Jacob, como indica su tensión con los

das, dos formas de ver. Ver como poder sobre lo visto y ver como capacidad para comunicarse. Una manera de ver que coloca lo visto como objeto y una manera de ver que coloca lo visto como sujeto. O, lo que es lo mismo, hay un modo de ver que degrada y un modo de ver que conoce y reconoce. Una forma de ver que violenta y viola, y otra que desarrolla las relaciones y la convivencia. Un hombre, Siquén, ve a una mujer. Una mujer, Dina, desea ver a otras mujeres.

La trama se complica todavía más. Entran en juego los sentimientos de Siquén que se enamora perdidamente de Dina y la pide por esposa. Este narrador, que se ocupa de los sentimientos de un extranjero como Siquén (que sirven a la acción en la precipitación de los hechos que siguen) no parece ocuparse para nada de la reacción, sentimientos y situación en que ha quedado Dina. Esta historia, en efecto, no es una historia de mujeres. Es una historia de varones que, escudados en la violencia contra una mujer, legitiman sus mutuos enfrentamientos, luchas de poder y honores masculinos. Una vez más son ellos los que se miden entre sí utilizando como excusa a una mujer.

Las negociaciones que tienen lugar a partir del momento en que Siquén decide casarse con ella, revelan hasta qué punto evidente la mujer estaba considerada objeto de intercambio.

1.3. Lo indirecto

Esta historia habla de su protagonista indirectamente, en diagonal. Ella es la *causa* de todo cuanto sucede, el punto central de la acción. El foco del deseo, violencia y, luego, amor, de Siquén. El objeto de las negociaciones entre Jamor y Jacob y sus pueblos respectivos. La razón del engaño y el crimen de sus hermanos. La causa de la tensión y desavenencias entre Jacob y sus hijos.

Pero esta presencia y centralidad son engañosas. Dina apenas accede a la condición de personaje narrativo. El lector no sabe casi nada de ella, mientras que, a causa de ella, tiene acceso a otros personajes, a sus mundos internos, intenciones, relaciones, acciones... El resto de los personajes sale a la luz gracias a ella.

hijos al final de la historia, sus intentos de ceder al casamiento de Dina con Siquén y la maldición en Gén 49, 5-7 a los hermanos de Dina por vengarla. Esta estrategia se caracterizaba por la *hospitalidad sexual*, especialmente si se trataba de alguien de más alta posición social, en beneficio del esposo. La historia de Dina, sin embargo, según este autor, marca el cambio de la estrategia conciliadora a la estrategia agresiva.

Mejor dicho, gracias a su permanencia en la sombra. Sólo si ella queda en este lugar asignado por el narrador, el lector puede *ver* a los otros personajes. Si el lector queda enganchado en esta trampa perpetuará la injusticia estructural que supone esta relación entre lo visible y lo invisible, la sombra y la luz. El mundo de los varones seguirá siendo el mundo de la luz mientras el de las mujeres siga siendo el de las sombras.

Dina no tiene voz propia, no dialoga ni habla ni se expresa, como habían hecho hasta ese momento las mujeres de los patriarcas. Con esta historia, en efecto, tiene lugar un cambio de inflexión en las figuras narrativas de las mujeres en el Génesis. No sabemos de la humillación, temores, esperanzas y futuro de Dina, mientras que el futuro de los doce hijos de Jacob lo conocemos. Nadie cuenta con ella para su matrimonio (no aparece en la historia), como, por ejemplo, le había sucedido a Rebeca. El relato se ocupa de los varones que controlan la vida y la sexualidad de Dina. De su vida y su sexualidad no se sabe nada. Ambos grupos, su familia y los extranjeros, se miden entre sí para apropiarse de ella. La sexualidad de Dina es utilizada como cebo. Ella está sin estar.

La historia de Dina, que no es su historia, sino la de sus hermanos, primera generación del clan de Jacob que ha supuesto un enorme cambio en relación con las mujeres de los patriarcas, puede iluminar los supuestos en los que se asienta nuestra lógica que, aunque parezca mentira, se parece muchísimo a la lógica del narrador: justificar la ausencia con la pretendida presencia; desviar la atención constantemente hacia la presencia para, contando con la ausencia, no ocuparse de ella.

1.4. Puntos de vista

Veremos ahora qué significa la violación para cada uno de los personajes o grupos que aparecen en este relato.

No sabemos cómo vive *Dina* el drama de su supuesta violación. El narrador no relata su experiencia.

El padre considera que ella ha sido profanada. La violación, por tanto, es para él profanación y contaminación, como indica *timne'*, el término hebreo utilizado. Pero la violación es también para Jacob una posibilidad de negocio rentable con los extranjeros.

Los hermanos consideran la acción de Siquén una *nebalah* o deshonra contra Israel; es decir, contra el padre y contra el clan. Ellos sustituyen a Dina por el clan y la familia. Y el honor de la

hermana es sustituido por el honor de Israel. El narrador dice que ellos, al saber lo ocurrido, se indignaron y se encolerizaron muchísimo. El lector podría esperar que esta reacción fuera debida a la acción cometida contra su hermana, pero en lugar de ello, se encuentra con que se debe al honor deshonrado de Israel. La violación será para ellos motivo de engaño y crimen. Gracias a la violación de la hermana, ellos convierten a los extranjeros en enemigos y en motivo de victoria sobre ellos. Pero, como veremos, para los hermanos de madre de Dina, esta violación será también ocasión de desquite y venganza contra su mismo padre.

El violador, Siquén, según la perspectiva del narrador que es perspectiva de varón, no lo olvidemos, parece considerar su acción de modo suavizada por el amor a la víctima, la pasión que por ella siente después y su deseo del matrimonio.

Para el *padre del violador,* la acción del hijo es una posibilidad de expansión de su clan. Jamor, irónicamente, considera que Jacob y sus hijos son un pueblo pacífico con el que merece la pena emparentar.

Para el *pueblo del violador*, el acto de Siquén abre para todos una nueva perspectiva de mezcla de razas e intercambio de posibilidades.

Para el *narrador,* la violación de Dina es, primero, la acción neutra de *acostarse* Siquén con ella y, luego, una violación que, en hebreo, significa literalmente *ser doblado, ser afligido*. El narrador, utiliza el mismo verbo (*'nh*) que será utilizado en el libro del Éxodo para referirse a la opresión del pueblo hebreo en Egipto. El narrador también utiliza el verbo violar, *'nh*, en su significado de engañar, para referirse a las intenciones de venganza de los hermanos de Dina contra Siquén y su pueblo.

El lector queda, en cierto modo, abandonado a su propia toma de postura. Sólo en cierto modo porque el narrador le ha ido surtiendo de diferentes claves, como queda visto, para que pueda elegir. Pero este mismo narrador, con la sobriedad de su relato inicial de los hechos, no pretende sustituir lo que debe ser tarea y compromiso del lector mismo. ¿Qué significa que en un principio la acción de Siquén no sea una violación?, ¿quién hace que la relación entre ambos sea percibida como tal?, ¿a qué se debe que el narrador cambie su punto de vista y enseguida califique el hecho como violación?, ¿contra Dina o contra los que se sienten ultrajados, ya que la historia es contada desde su punto de vista básicamente?

1.5. Ritos religiosos mortales

El narrador no presenta su postura sobre el juicio que le merece el acto de violación de Dina de forma monolítica. Establece sutilmente una valoración comparativa entre la moralidad del pueblo de Jamor, de Siquén y de los hermanos de Dina.

La historia de Dina forma una inclusión, es decir, relaciona principio y final con elementos similares. Comienza con la violación de Dina y termina con una especie de castración del pueblo del violador. El pene del pueblo que ha violado y manchado a una hija de Jacob es castrado para siempre en una muerte violenta cuando los varones estaban doloridos a causa de la circuncisión. No es una cuestión personal. Las mujeres llevan consigo una sobrecarga de identidad. Los varones, por el contrario, al dejar en ellas la identidad de género, étnica y religiosa, pueden detentar tranquilamente su subjetividad y negociar con las diferentes identidades. El asunto, así, trasciende de personajes a pueblos. Con ello el narrador indica el juicio implícito que le merecen a Israel los pueblos extranjeros, violadores en acto o potenciales de sus hijas (es decir, de lo que les es propio, de su misma identidad), pretendiendo así justificar una cierta endogamia.

Pero, a su vez, utilizando, como queda dicho, el mismo verbo violar en su significado de engañar para referirse a las intenciones de los hermanos de Dina de vengar el agravio, el narrador deja ver que, en su perspectiva, éstos no son mejores que Siquén, sino tan violadores respecto a su hermana, como lo había sido él. Los hermanos, en efecto, cierran a Dina la única salida de futuro que le queda, su matrimonio. La convierten, entonces, en una *hija* para siempre.

1.6. Quién es hija

El estatuto de las hijas en la Biblia es siempre problemático. Dina lo inaugura como *primera hija* a perpetuidad. Las hijas, como dirá el libro del Eclesiástico (Eclo 42, 9-11), constituyen una continua carga para el padre:

> La preocupación por ella le quita el sueño; en su juventud, de miedo a que le pase la flor de la edad; si casada, de miedo a que la repudien. Cuando es virgen, no vaya a ser deshonrada y quede encinta en la casa paterna; si tiene marido, no vaya a ofenderle; si casada, no vaya a ser estéril.

Llega un momento en que esta carga puede ser aliviada si la hija queda bien casada y responde a las expectativas de su familia y de su cultura.

Desde la hija, sin embargo, las cosas son un poco más complejas. Por lo pronto se la prepara en la conciencia de que un día será arrancada de sus raíces para entrar en una familia extraña en la que seguirá siéndolo a menos que dé a luz un varón que le permita asentarse del todo en la familia del marido. Pero, aun en este caso, el mejor posible, ella formará parte de la periferia de la familia por doble partida, en cuanto mujer y en cuanto ajena.

La supuesta violación de Dina (siempre desde el punto de vista patriarcal de su familia), que podría haber terminado en un pacto social favorable para ella, no es la causa de su perpetuo estatuto de hija, del estancamiento en su crecimiento e integración social. La causa es la interpretación de sus hermanos, que la consideran una impureza social y ritual, una mancha para la familia, la que le imposibilita la salida más airosa de su traumática situación. Su familia es quien la confina en la casa, le cierra el vientre, le impide acceder al estatuto de adulta y la que, irónicamente, a través de su recuperación del rapto en la casa de Siquén, la secuestran en la propia.

El lector podría preguntarse, ante todo esto, dónde reside la verdadera problemática que conduce a la venganza de los hermanos de Dina. Es altamente probable que la venganza de los hermanos contra Siquén y su pueblo, sea, a la par, una venganza contra su padre. Resumamos algunos hechos de la historia de Jacob y de sus hijos.

Jacob tiene dos esposas, Lía y Raquel. Ama profundamente a Raquel y odia a Lía. Esta última, como ya vimos en su momento, da a su marido muchos hijos con la esperanza de que él acabará amándola por esta causa. En cambio, Raquel es estéril y, cuando Dios se acuerda de ella y le abre el vientre, tiene dos hijos, José y Benjamín, pero muere al dar a luz a Benjamín y Jacob se siente inconsolable por esta pérdida.

Al lector, viendo la fuerte reacción de Jacob por la muerte de Raquel, puede resultarle extraño que en nuestra historia, como padre de Dina, no reaccione ante la violación de su hija. De hecho, no hace ni dice nada hasta que los hijos no regresan por la tarde de su trabajo en el campo. Éstos, en cambio, dice la narración, se encolerizaron y enojaron muchísimo. En las negociaciones entre las dos familias, tanto en palabras del narrador, como en las de los hermanos, se repite la expresión «hija de Jacob, des-

honra de Israel». El narrador juega con el doble significado de la palabra *Israel*, nombre de Jacob y nombre del clan. El lector, ante estos indicios, puede sospechar que los hermanos reaccionan no sólo ante el hecho de la violación de Dina, sino también ante la falta de reacción de su padre Jacob. Así parece deducirse de la pregunta con la que contestan cuando Jacob, enojado, les regaña por la matanza realizada, ya que a causa de ella se hará odioso ante los otros pueblos.

Rubén, Simeón y Leví, hermanos de madre de la víctima, se dan cuenta de que la violación de Dina no suscita en su padre la normal reacción que se esperaría en un caso así. Dina es la hija de Lía, la aborrecida. Los hijos, entonces, profundamente agraviados, traman la venganza contra Siquén, a espaldas de su padre y sabiendo que pueden acarrearle a él un severo inconveniente.

Ahora puede entender mejor el lector la importancia de la frase con la que el narrador comienza esta historia: *Dina, la hija que Lía parió a Jacob*. Dina, la hija, queda a merced de los complejos sentimientos y reacciones de los varones entre sí. Ella es la hija de la esposa odiada. Deshonrada y privada de futuro, carece de identidad.

El relato, decíamos, termina con una pregunta de los hermanos de Dina a su padre: «¿Acaso se podía tratar a nuestra hermana como a una prostituta?». Una pregunta tan abierta y desafiante que requiere la atención del lector y lo conduce a preguntarse sobre su función en el relato y en el contexto[11].

1.7. Quién es prostituta

La historia de Dina termina, pero la pregunta no se ha respondido. El lector queda invitado, implícitamente, a comprometerse en la respuesta, en la que los hermanos *ofendidos* dicen que su hermana ha sido tratada como una *zonah*, una *prostituta*. Con ello queda en evidencia otra interpretación de los varones sobre la sexualidad femenina.

¿Qué significa la pregunta? ¿Significa que a las prostitutas hay que violarlas? ¿Que las prostitutas son mujeres violadas? ¿Que toda sexualidad que cae en la irregularidad institucional es calificada de prostitución? ¿No recuerda la exculpación social, todavía vigente, ante los agravios que sufren las prostitutas, la justifica-

11. La mayoría de los autores hablan de pregunta retórica. Hay razones narrativas para suponer que no lo es.

ción de los malos tratos y crímenes contra ellas, la reticencia de la policía a creerlas o defenderlas...?

En la pregunta final de la historia, el término *prostituta* no está tomado en su sentido estricto. Dina no es una mujer que comercia con su sexo. Tampoco Siquén la ha tratado así, aunque es claro que los hijos de Jacob han entendido como comercio el *mohar* (dote para la familia, Gén 34, 12) y los dones a la misma prometida que Jamor ha estado negociando con Jacob. O ¿se refiere la pregunta a Jacob que, al negociar, la está tratando a ella, su hija, pero *hermana* de los otros hijos, como una prostituta? La pregunta se abre a diferentes interpretaciones; sin embargo, el contexto y múltiples indicios, como acabamos de ver, apuntan a emociones hostiles de los hijos contra el padre que, permitiendo negociar con la hija deshonrada (desde el punto de vista de ellos) y enfadándose porque la matanza del pueblo no ha permitido tales negocios, ha tratado a Dina como *una prostituta*.

Esta misma impropiedad del tratamiento de Dina como prostituta, a pesar de la interpretación de los hermanos (ha sido violada), abre, en otro nivel, un interesante ámbito de discusión sobre la interpretación de la sexualidad femenina en la familia patriarcal y, en particular, permite indagar sobre las relaciones entre prostitución y violación desde el punto de vista patriarcal.

Muchas de las prostitutas en Israel y en otros pueblos de la antigüedad debían su profesión a una violación. Una vez deshonrada la mujer difícilmente era adquirida por un varón como esposa legítima. Las salidas a esta situación se resumen en quedarse para siempre en la casa paterna o no volver a ella para no sufrir la vergüenza perpetua sobre su deshonra y la de su casa. Algunas, entonces, se dedicaban a la prostitución como forma de vida y salida desesperada a una situación irreversible. En estos casos, la prostitución es una consecuencia de la violación. Pero, como la violencia llama a la violencia, no era extraño (como no lo es en la actualidad) que las prostitutas, consideradas el desecho de la sociedad, continuaran siendo maltratadas físicamente. Un varón no se sentía con obligación alguna para con una prostituta. Podía tratarla como quisiera, violarla y maltratarla físicamente. Violencia y violación andaban juntas.

La prostitución también se consideraba, en sentido general, toda conducta sexual irregular de las mujeres. De este modo, cuando tal o cual mujer era juzgada como *zonah*, hay que sospechar si no se está nombrando así una conducta sexual *desviada* de las normas sociales o culturales, que, por otro lado, habla más del

control del patriarcado sobre la sexualidad femenina y sobre su propia sexualidad, que del mundo sexual real de las mismas mujeres. De ellas, en realidad, sabemos muy poco.

La pregunta abierta de los hermanos de Dina dice más de ellos, de sus dificultades para resolver los conflictos emotivos entre sí y de su concepción de la mujer, la sexualidad femenina y la honra del clan, que de la misma sexualidad de Dina, de las prostitutas o de las mujeres de conductas sexuales irregulares según el código vigente en su propia cultura. Dina sigue siendo, simplemente, la excusa.

1.8. Otras posibilidades

Toda la explicación dada hasta aquí parte del *supuesto* de que lo sucedido a Dina ha sido una violación como la entendemos en nuestro contexto: una agresión sexual a una mujer sin su consentimiento, generalmente como demostración de poder y de hostilidad o venganza contra ella, o como forma de humillación y de venganza. Sin embargo, en esta historia, la acción de Siquén no aparece bajo estos rasgos. Es muy significativo que para el narrador esta acción es, en principio, el acto sexual sin más. Será después cuando sea interpretada como una violación.

Igualmente hay que tener en cuenta que Siquén, con la mediación de su padre, pide la mano de Dina a Jacob. Si a esto sumamos que el rapto en los pueblos y sociedades antiguas era, a veces, una salida a ciertas situaciones no reguladas de una pareja[12], podemos encontrar una clave de lectura diferente en el texto en la que, sin duda, Dina adquiere mayor protagonismo. Si existe un tácito consentimiento de Dina, ¿no se trataría de un acto transgresor? ¿Acaso las transgresiones sexuales de las mujeres no han sido interpretadas y juzgadas bajo el término *prostitución*?

El texto deja abierta esta posibilidad y los datos que parecían apoyar una verdadera violación pueden ser tomados también como apoyos textuales para otra interpretación, como es el caso del atentado que supondría para los propósitos endogámicos de los hijos de Jacob...[13].

12. Algo parecido a lo que ha supuesto en nuestras sociedades latino-mediterráneas hasta hace menos de cincuenta años, que una chica se escape con su novio.

13. A este propósito es interesante la novela bíblica de A. Diamant, *La tienda roja* (1999), en donde la autora reconstruye los escenarios de las historias del clan de Jacob, sus hijos y su hija Dina. La historia, bien documentada, adopta el punto de vista de Dina que va contando la historia de sus madres y la historia de su

Así, de esta historia podemos concluir lo siguiente:

a) Debemos sospechar sistemáticamente de los juicios que encontramos en los textos bíblicos antiguos acerca de la sexualidad femenina. En la casi totalidad de los casos, el punto de vista es androcéntrico y patriarcal.

b) Los datos acerca de la concepción femenina de la sexualidad de las mujeres son muy escasos o no existen, de forma que no es fácil contrastar ni cotejar los datos que manejamos. Por ello, es conveniente sospechar críticamente y hacerse preguntas sobre los datos y las interpretaciones que damos de ellos.

c) Sobre este trasfondo crítico podemos seguir interrogando los textos, pues posiblemente encontremos en ellos grietas y huellas que nos permitan abrir su sentido a interpretaciones diferentes.

En esta perspectiva habría que leer, también y entre otras, la historia de conflictos que presenta Gén 39 y, en particular, el papel que representa la mujer de Putifar, su deseo y la negativa de José. Es lo que intentaré hacer en lo que sigue.

2. *Una mujer* peligrosa *(Gén 39)*

No conocemos su nombre, sino el de su marido, un rico e influyente eunuco del faraón. Sabemos que era egipcia porque se la coloca en el escenario del antiguo Egipto. Está en la corte. Tiene una cierta libertad y, posiblemente, la credibilidad de su marido. Guarda algún parecido con aquellos hijos de dioses y con la figura de Siquén. No viene mal, por ello, establecer una somera comparación.

2.1. Recopilando

Tanto los hijos de los dioses, como Siquén y la mujer de Putifar comienzan el acoso sexual de sus respectivas *parejas* con la percepción visual de su hermosura. En el caso de los hijos de los dioses y en el de Siquén, el narrador utiliza el verbo *ver*, «vieron que las hijas de los hombres eran hermosas...» (Gén 6, 2); «viéndola Siquén...» (Gén 34, 2). En el de la mujer de Putifar, la expresión del narrador es más sutil. El lector debe relacionar estas dos frases: «... era José de hermosa presencia y bello rostro. Después

relación con Siquén. Lo que en el relato bíblico está considerado una violación por la familia de Dina, es visto por la autora como una transgresión de la protagonista que suscita una reacción brutal en su familia.

de estas cosas sucedió que la mujer de su amo puso sus ojos en José y le dijo: ¡acuéstate conmigo!» (Gén 39, 6b.7).

A semejanza de Siquén, la mujer de Putifar fuerza por acoso sexual a una persona del otro sexo que le atrae. Pero, a diferencia de la historia de Dina, José puede resistirse, rehusar y huir. La violencia psicológica ejercida contra él no termina en violación. La diferencia, sin duda, se debe al género del personaje que acosa. Los hijos de los dioses y Siquén son varones y ejercen la violencia sexual directamente sobre las mujeres. La mujer de Putifar emplea la palabra para presionar al objeto de su deseo. José puede hablar con ella y expresarle los motivos de su rechazo. El narrador le concede palabra de héroe para justificarlo. A la mujer también le concede palabra de presión y, luego, de injusta acusación.

En la historia de Siquén, el narrador presenta a éste enamorado y decidido a rectificar el daño causado; tanto él como su padre Jamor y su mismo pueblo aparecen ante el lector a una luz moralmente positiva, más positiva que la acción engañosa y vengativa de los hijos de Jacob. El narrador de la historia de José, en cambio, presenta a la mujer de Putifar moralmente negativa, abusando de su poder, engañando a todos. Se venga del rechazo de José acusándolo y metiéndolo prisionero. A diferencia de la historia de Dina, en la que la presencia de Dios no aparece en este momento de la historia de José es patente. Dios está con José y lo protege tanto cuando llega a casa de Putifar, como cuando lo mete en la cárcel. José está bajo la acción protectora de Dios. Da la impresión de que Dios abandona a las mujeres a su propia suerte para ponerse del lado de los varones.

2.2. El héroe

Hasta Gén 39 se había contado la historia de José desde el punto de vista de sus hermanos. Ahora, el narrador cambia y comienza a contarla desde la perspectiva del mismo José. Con ello intenta captar la simpatía del lector por el héroe, aunque en el curso del resto de los episodios volverá a cambiar estratégicamente este punto de vista.

Nos encontramos con un motivo literario o, mejor, un paradigma permanente de la literatura, con sus ricas variaciones. En especial, las que ofrecen las antiguas leyendas egipcias, donde el paradigma aparece bajo la forma de historia de dos hermanos, uno mayor y otro joven que es el héroe, y una mujer. La mujer del hermano mayor intenta seducir al joven y éste se resiste por fide-

lidad al primero. En nuestra historia, las cosas están concebidas de forma que José sea un héroe en todos los sentidos. Este relato refuerza algunos de los motivos típicos de este héroe: Dios está con él (39, 2.5.6.8), la desgracia se torna en beneficio suyo y, a causa de él, en beneficio de Israel (45, 7.8).

Tampoco se debe olvidar el contexto sapiencial de toda la historia de José[14]. En los textos típicamente sapienciales encontramos algunos motivos que iluminan esta historia. Por una parte, los textos sapienciales intentan transmitir al lector una imagen negativa de la mujer extranjera, a la que presentan como libre, sin ataduras, adúltera y peligrosamente seductora (cf. Prov 2, 16-19; 5, 1-23; 7, 6-27). Con ello se incita a los varones israelitas a que resistan a sus tentaciones de seducción. Pero, por otro lado, esta amenaza es la mejor presentación del valor y la fuerza que supone este tipo de mujer que parece llegar de fuera. Es así hasta el punto que, cuando los escritores desean mostrar la sabiduría y su beneficiosa presencia, la transforman en metáfora de mujer con los mismos atributos de tales mujeres concretas de las que hay que defenderse. Esta sabiduría personificada se presenta en su radiante belleza invitando a los que la desean a llegarse a ella (Eclo 24, 19-21), apostándose junto al camino, en las encrucijadas, a la vera de las puertas y la entrada de la ciudad, como hacían las mujeres más liberales de otros pueblos (Prov 8). Invita a su fiesta preparando ella misma sus manjares y bebidas (Prov 9), y de ella se enamora el que la busca (Sab 8, 2).

La historia de Gén 39, en efecto, presenta a la mujer de Putifar con rasgos de sabiduría (popular) y antisabudiría (religiosa): persiguiendo su presa, desleal a su marido, dispuesta a encontrar satisfacción en lugares prohibidos, con una sexualidad afirmada y directa. La típica estampa de la metáfora femenina empleada para personificar la sabiduría. Pero es presentada, igualmente, como una mujer inteligente, astuta y apta para sobrevivir y salvaguardar, pragmáticamente, lo que le queda una vez que ha corrido un gran riesgo.

14. Llamamos *sapiencial* a un movimiento cultural y religioso típico de la antigüedad, en que se privilegian rasgos propios de la sabiduría, tanto la sabiduría popular, como la sabiduría culta. Por ejemplo, entre nosotros una expresión sapiencial popular es el refranero castellano. En Israel siempre existió una corriente sapiencial popular, entre cuyos rasgos se encuentra un tipo de sagacidad, perspicacia... semejante a lo que en nuestra literatura castellana venía a ser la picaresca, con todos sus ingenios y estrategias de supervivencia.

Resulta sospechosa la forma tajante en que se dirime entre el bien y el mal; masculino y femenino. El varón, José, hijo predilecto de Jacob, es inocente e inexperto con las mujeres; recto y leal con su señor; moralmente honesto y agradable a los ojos de Dios. La mujer de Putifar es maliciosa y experta, directa, tentadora y seductora; desleal y moralmente deshonesta; tramposa y vengativa; independiente y agresiva. ¿No le recuerda al lector a las mujeres de los patriarcas, personajes fuertes y de tanta influencia sobre sus maridos y su familia, ambiciosas y deseosas de algo que siempre parece escapárseles? Una mujer, de nuevo, se encuentra como elemento de perturbación en las relaciones entre dos hombres. Westermann dice que el episodio presupone una sociedad en la cual la mujer goza de una gran libertad, opuesta por completo al confinamiento en el harén (Westermann, 1987: 60-69).

Al final, el lector que conoce el retrato del *sabio* (popular, cortesano e israelita) y espera encontrarlo encarnado en el personaje de José, puede preguntarse si no es la mujer de Putifar la que, en definitiva, responde al perfil, a no ser por dos detalles: es mujer y extranjera. De ello hablaremos luego.

2.3. Cuestión de confianzas

La mujer de esta narración está casada con un tal Putifar, eunuco e influyente en la corte faraónica. Su estatuto de *eunuco* da al lector una pista abierta a diferentes significados. Eunucos son los cortesanos que gozan de influencia, poder y bienes en los antiguos imperios. Pero también son eunucos los castrados que se ocupan, además, o en exclusiva, del harén del amo, rey o emperador. El relato presenta a este personaje a una luz favorable. Está casado y, según aparece en capítulos posteriores, tiene una hija. La protección de Yahveh sobre José es tan manifiesta, que Putifar lo mira con buenos ojos y le confía su casa, poniendo en sus manos *todo lo que tenía* (Gén 39, 4). El estatuto de *eunuco*, dado el escenario, presenta a Putifar más como influyente cortesano que como castrado. No obstante, el término anticipa al lector un posible conflicto con su propia sexualidad. Putifar es poderoso en unos niveles, controla el mundo de los asuntos públicos, pero, como se verá, no ocurre lo mismo con los asuntos privados. Su mujer pretende serle infiel con aquel en cuyas manos confía todo lo que tiene.

El narrador, después de indicar que José era atractivo, desvela el afecto de la mujer de Putifar sobre nuestro héroe. Lo aborda

directa y agresivamente —«¡acuéstate conmigo!»— y José la rechaza. Es notorio el contraste entre la franqueza y la sobriedad de las palabras de la mujer y el discurso prolijo y extenso en que José apoya su rechazo. Por un lado, muestra la diferencia de estatus de poder. A ella, superior, le basta con pedir lo que quiere. Él, un esclavo favorecido por el amo, debe justificar su negativa. El lector percibe la lógica del discurso. Su extensión, sin embargo, le da qué pensar.

Ella lo presiona cada día hasta que encuentra una oportunidad diferente (Gén 39, 11 ss.). La escena comienza desde la perspectiva de José. Entra él en su casa por motivos de trabajo. No hay en ella empleados. Pero, por la expresión utilizada, éstos no quedan lejos. Han podido verlo entrar, como pueden verlo salir. Ella le agarra por los vestidos y le vuelve a pedir que se acueste con ella. José, entonces, abandona sus vestidos en las manos de la mujer, huye y *sale fuera*. Si imaginamos la escena, nos daremos cuenta de que José al huir ha cometido una imprudencia que puede redundar en perjuicio de otra gente, además de sí mismo. Lo más seguro es que lo vean salir desnudo y corriendo. Pone en tela de juicio su reputación, la de la mujer del amo y la reputación del amo. Porque quienes lo ven salir no saben qué ha pasado dentro.

El narrador, en este momento, cambia el punto de vista hacia la mujer: «Cuando ella vio que él había abandonado sus vestidos en su mano y había huido fuera llamó a sus empleados». La mujer se manifiesta rápida e inteligente. De nuevo el verbo *ver* desencadena los hechos que siguen. *Ve* que él abandona, imprudentemente, sus vestidos en su mano. La expresión *en su mano*, repetición de la frase del narrador sobre la confianza de Putifar en José —«puso en sus manos todo lo que tenía» (Gén 39, 4)—, indica tanto la importancia de aquello que se deja, como la confianza que se deposita en el sujeto. José, al dejar sus vestidos en las manos de la mujer, deposita en ella su propia persona cuando, paradójicamente, huye por desconfianza y temor. ¿Qué puede hacer ella, sino gritar e intentar dar una explicación plausible a las evidencias? En realidad no ha ocurrido nada, pero las apariencias parecen indicar que sí. Grita y busca como testigos a los que deben encontrarse más cerca y deben haber visto salir huyendo a José sin ropa. La huida de José ha puesto, así, a todos en peligro. Paradójicamente, la petición de auxilio de ella y su explicación, muestran la única posibilidad de salvación que favorezca a todos al máximo. De acontecimiento privado, como lo quería ella, pasa a ser público y social, por la espantada de José. La trascendencia

que nunca hubiera debido tener, se la da José. La experiencia enseña que todo lo que está prohibido, si trasciende a sus actores, se convierte en la potencialidad de un castigo. Castigo que será administrado, no por los actores, sino por los que hicieron la prohibición. En nuestro caso, la única que tiene en cuenta, en verdad, a la sociedad en que vive es ella, la mujer de Putifar. La huida de José, además, pone a su superior, Putifar, en la obligación social de castigarlo quiera o no.

2.4. ¿Quién tiene la verdad?

A partir de este momento, el lector tiene tres versiones de la escena: la previamente descrita por el narrador, la narración de la mujer a los empleados y la narración a su marido. Las diferencias entre las dos versiones narradas por la mujer son sutiles, pero muy importantes.

La primera, dirigida a sus empleados, comienza acusando implícitamente al marido de los trastornos y peligros que está suponiendo la presencia de José: «Ved, nos ha traído un hombre hebreo para reírse de nosotros. Ha venido a mí, pretendiendo acostarse conmigo y he gritado en voz alta. Cuando ha oído que yo levantaba la voz y gritaba, ha abandonado su vestidura junto a mí y ha huido saliendo fuera» (Gén 39, 14). El lector accede ahora a la otra perspectiva, la de la mujer. Para el marido, la llegada de José ha supuesto una buena inversión, un relax confiado en sus tareas. Para la mujer, en cambio, un motivo de tensión debido al atractivo que ha despertado en ella. La acusación al marido induce al lector a pensar en todo un trasfondo que no se explicita. Una interpretación en perspectiva masculina dirá que es su forma de exculparse. Una interpretación en perspectiva femenina sospecha detrás un mundo complejo de problemas, insatisfacciones, ambigüedad... y, desde dicha perspectiva de mujer, tal vez la reacción de ella sea vista más como la única salida que le queda, antes que como la rabieta de una despechada. Porque ante una situación de peligro, se piensa mucho antes en cómo evitar consecuencias que en los posibles agravios al orgullo. Es más importante escapar que vengarse.

El perfil de mujer de pocas y directas palabras queda anulado por la visión de una mujer de sorprendente fluidez verbal. La tergiversación de lo ocurrido es la necesaria: da la vuelta a los hechos en su favor. Lo que cambia no son los hechos en sí, sino el punto de vista que le da esta nueva interpretación. Pero lo más

sorprendente es la diferencia sutil entre este discurso y el que dirige a su marido. Coloca el vestido de José junto a ella y espera al marido al que dice: «El esclavo hebreo que nos trajiste ha venido a mí para reírse de mí y cuando he levantado la voz y gritado, ha abandonado su vestidura junto a mí y ha huido afuera».

El relato de la mujer está lleno de ambigüedad. De la versión ofrecida a los empleados a la versión del marido, la escena ha sufrido una leve subjetivización. La frase repetida en ambas versiones «que nos trajiste», recuerda la frase del discurso de Adán: «La mujer que me diste por esposa», con la que elude su parte de responsabilidad en aquello de lo que se le pide cuenta. En este caso, antes de que nadie pueda preguntarle sobre lo ocurrido, ella se adelanta con su propio relato.

En el primero, veíamos a la mujer acusar al marido, ante los empleados, de haber traído a este «hombre hebreo para reírse de nosotros (¿con nosotros?)». La frase «para reírse de nosotros» es ambigua y lo mismo puede significar la risa y el juego, que deja traslucir también un elemento erótico, que una burla o escarnio, algo que evita cualquier israelita por todos los medios. Implica al público de la escena constituyéndolo en testigo a su favor y adelantándose a ellos antes de que den la noticia, a su modo, a Putifar. De esta forma protege la vulnerabilidad en que quedan todos y contrarresta la posible ambigüedad de los hechos. Controla la situación. Toda mujer sabe lo que supone tener de su parte a los empleados de la casa. La circulación de la información y el control de sus variaciones pueden decidir muchas cosas de la vida privada y de los asuntos públicos.

Es fundamental para ella dejar claro que ha gritado, como conviene a toda mujer decente, para quedar libre de la sospecha de adulterio. Entre las dos únicas posibilidades, ser acusada o acusar, elige protegerse acusando a José de intento de adulterio. Ella cuenta con la ventaja que da a José ser un hombre y un siervo de confianza. No miente al decir que ha abandonado su túnica, pero introduce una leve modificación. No *en su mano*, como decía el narrador, sino *junto a ella*. ¿Acaso no es una estrategia de supervivencia común a los patriarcas respecto a sus mujeres, según aparece en todo el libro del Génesis? Abraham arriesga a Sara en dos ocasiones y pone en peligro la vida de Agar y su hijo Ismael para sobrevivir. La mujer de Putifar no arriesga a nadie de su familia, más bien lo contrario: acusa a un esclavo extranjero. Jacob engaña a su hermano, sacrifica el futuro de su hija y pone en peligro la estabilidad de su familia al actuar en función de sus preferencias

afectivas. Sobrevive a costa del sufrimiento de otros. La mujer de Putifar hace lo mismo. No obstante, el narrador de la historia de José y de la historia de los patriarcas pone a Dios de parte de ellos y, de este modo, se asegura la simpatía de sus lectores, mientras que se muestra aparentemente neutral con la actuación de esta mujer que, además de serlo, es extranjera. Exculpará narrativamente a Putifar quien ha «puesto en las manos de José todo lo que tenía», con una conducta y sentimientos preferenciales, de nuevo, que, como en anteriores casos, acarrea consecuencias. Será el lector el que deba tomar partido e interpretar unos hechos y motivaciones en los personajes, que conectan con las historias precedentes y se anticipan a las siguientes.

En la segunda versión de la escena, la mujer habla de José llamándolo *esclavo hebreo* y no ya *hombre hebreo*, a fin de enfatizar la culpa de José de quien Putifar se había fiado completamente. En lugar de hablar de la risa en plural, emplea el singular y hace subjetivo todavía más lo ocurrido: *para reírse de mí* (o *conmigo*). La acusación ante el marido queda ahora más disimulada.

2.5. Un hombre enfadado

La injusticia cometida contra José parte de la mujer que acusa de intento de adulterio a José ante los criados y ante su mismo marido. Putifar se enfurece y lo mete en la cárcel. Pero el texto no indica claramente el origen de la ira de Putifar y menos todavía contra quién se enfada. Sólo dice que se trata de una reacción a las palabras de su mujer. La pregunta, así, permanece abierta al lector. ¿Cree a su mujer y, por tanto, la supuesta infidelidad de José a su confianza? ¿Se enfada porque se siente obligado, para guardar su imagen, a castigar a José, contra su propio deseo, aunque sepa que es inocente? ¿O su cólera se dirige contra su mujer, a la que conoce y de la que intuye su culpabilidad, aunque no tenga más remedio que juzgar por las pruebas? El lector no lo puede saber con exactitud, sino que debe componer su propia hipótesis con los datos del relato y de todo su contexto amplio, el de las otras historias. En ningún momento, el texto dice que su ira sea *contra José*. Tampoco revela si su ira es *contra su mujer*. Sólo dice que metió en la cárcel a José. Allí, agraciado de nuevo por la protección de Yahveh, encuentra al jefe de la prisión que, como ya hiciera Putifar, «puso en manos de José a todos los presos que había en la cárcel».

2.6.Las apariencias ¿engañan?

De nuevo, esta historia es un engaño. La mujer de Putifar no actúa peor que los hermanos de Dina con los del pueblo de Siquén o con el mismo José y Jacob en Gén 37. Ella también engaña. Como ellos, la mujer tiene en su poder la túnica de José, ambigua prueba. ¿Huye José desnudo? Ella le despoja de su vestido y el vestido, de nuevo, dice de él algo que no responde a su verdad. En la historia previa (Gén 37), la túnica ensangrentada aparentaba su supuesta muerte. En este caso aparenta su relación sexual con una mujer. Si lo primero no era verdad, tampoco lo es ahora. Pero, como en el caso de Jacob, el despojo de su túnica-vestido queda relacionado con una pérdida y relación afectiva y sexual importante en su proceso de maduración. José, una vez rehabilitado, se casará con Asenat (Gén 41, 45), la hija de Putifar, egipcia (extranjera) como la mujer que lo quiso seducir y le mostró abiertamente su deseo.

2.7. Los nombres y las identidades

La mujer de Putifar, decía al principio, no tiene nombre. Este dato, común en otros libros bíblicos, es extraño en el ciclo de las historias de los patriarcas en el Génesis, que da nombre a las mujeres de sus historias. La esposa del personaje superior, mujer madura y experta sexualmente, permanece en el anonimato. La hija, en cambio, menor por definición ante la otra y, posiblemente, ante el mismo José, adquiere un nombre. La primera tiene una actuación independiente y decidida, mientras que Asenat presenta el papel pasivo al ser dada como esposa a José por Putifar, su padre. Este motivo, sin duda presente en la literatura antigua y moderna de diferentes culturas, ilustra la trayectoria de maduración del héroe ante la sexualidad femenina. Huye asustado de la mujer madura, fuerte, independiente y, en cambio, forma pareja con la mujer joven, inexperta y dependiente de la que no teme su posible rivalidad. La mujer como madre o la mujer como hija. Rara vez la mujer como igual y compañera, capaz de desear con iniciativa directa.

¿Proyección de un problema, actual todavía, en literatura tan antigua? ¿O, más bien, permanencia persistente de la dificultad masculina para considerar a la mujer su igual? En una sociedad como la nuestra, que ya ha dado pasos tan importantes en este sentido, no debería seguir siendo tan difícil para los hombres en-

tender algo tan sencillo. Sin embargo, nuestro país, de costumbres mediterráneas ancestrales, no se ha desprendido aún de una mentalidad que conecta con el estereotipo de la historia de José y la mujer de Putifar. No es la última historia de mujer pretendidamente fatal que acarrea peligro al hombre del que se encapricha y al que intenta seducir. No debería seguir siendo tan difícil para los hombres comprender que la amenaza para un hombre inexperto, como es el caso de José, no es más que su propia inexperiencia y no una mujer *que sabe*; que hay más posibilidades de ser mujer que ser dependiente de un hombre, en un extremo; o ser fatal, en el otro.

Nuestra cultura no suele hablar del *hombre fatal*, de aquel que porta la ruina a una mujer y la abandona sin conciencia de culpa o de personal responsabilidad. No se habla de *hombre fatal* para referirse al violador que arrebata a las mujeres su propia dignidad y, con ella, la encadena a múltiples consecuencias dramáticas. Tampoco se llama *hombre fatal* al que mata y asesina a una mujer por pasión, celos, impulso destructivo, resentimiento contra las mujeres o lo femenino y un largo etcétera. La *mujer fatal* es un invento de varones sobre la peligrosidad de la sexualidad femenina.

Sigue habiendo una doble moral sexual, según el género. Sobre las mujeres, hay una dureza de juicio que tiende a condenar en ellas los mismos comportamientos que en los hombres disculpa, y es ejercida todavía no sólo por los varones, sino también por las mujeres. La imagen estereotipada de la mujer fatal, que tienta, seduce y conduce al hombre a un destino trágico, permanece en la literatura. Todo ello trasluce el ancestral temor a la sexualidad de la mujer y el fantasma del peligro que encierra. Como perdura un tipo de relaciones de los varones con las mujeres que, lejos de considerarlas sus iguales, colegas, compañeras, tiende a verlas, inevitablemente, como potenciales madres o potenciales hijas. De las primeras sólo buscan recibir, de las segundas dar narcisistamente. Es decir, dar a cambio de la rotunda admiración y dependencia de la favorecida.

Este modelo, presente en la sociedad de nuestro país, se agudiza cuando pasa al ámbito clerical de la iglesia, que no se caracteriza precisamente por su disposición para discutir racionalmente los errores de su propio pasado (la única base sobre la que se podría plantear un avance histórico) mínimo, paralelo, al menos, al que se produce en la sociedad civil. Para los varones eclesiásticos, clérigos especialmente, sólo son posibles estos dos modelos

de relaciones entre los sexos. O la *madre*, dadora y cuidadora permanente, objeto de fijación psicológica. O la *hija*, como muestra el mismo lenguaje con el que los clérigos se dirigen a la mayoría de las mujeres («hijas mías»; «dime, hija»; «muy bien, hija»; «eso está mal, hija»...), a las que miran por encima para enseñarles, mandarlas, aconsejarlas, controlar sus conciencias, dirigir sus destinos o recibir sus asexuados (neutralizados, mejor) afectos. Esto no pervive sin la complicidad de multitud de mujeres.

2.8. Lo que puede saber una mujer...

Los autores que estudian estas historias del Génesis suelen decir que uno de los rasgos más significativos de la corriente sapiencial de estos textos es la sagacidad, la perspicacia, el impulso a la autoconservación, la astucia (Morla, 1994: 65-66), táctica habitual en algunos patriarcas y en todas las matriarcas que, buscando la propia supervivencia, procuran, en más de un caso, la salvación de sus clanes. En este caso, la mujer de Putifar tiene mucho en común con algunas de las estrategias de autoconservación desplegadas en las matriarcas. Como bien dice un autor a este respecto, no es sagacidad *femenina*, sino sagacidad *sapiencial* (*ibid.*: 66).

De todas las mujeres del Génesis, la mujer de Putifar es la que peor prensa tiene. ¿Es buena o es mala? No es preciso entrar en este juego, porque la misma pregunta habría que aplicarla a las otras figuras. Este breve recorrido por la más extraña de entre todas las mujeres del Génesis, no permite una pregunta tan simplista. Las historias de estas mujeres son verosímiles porque dicen algo de la vida, la realidad, la ambigüedad en la que se desarrolla nuestra existencia. Dicen sobre conflictos *domésticos*, relaciones, deseos, intenciones, engaños, afectos... Y la perspectiva moral de quien tiene hoy que batallar todos los días es de tal complejidad que una pregunta así suena infantil e ingenua.

Éstas, como tantas otras historias bíblicas, piden una activa implicación de lectores y lectoras. Muestran una religiosidad de lo ordinario elevada a categoría de teología encarnada. Dios, ausente o presente, pertenece a ellas. La ausencia o la presencia de Dios depende de nuestro punto de vista, de nuestras interpretaciones. Que no sea nombrado no significa, sin más, que no esté. Que se le nombre tampoco es prueba de su presencia... El lector o la lectora debe implicarse.

El Dios de las historias del libro del Génesis es el que impulsa la vida, que deja que se desarrolle libre y autónomamente, que se

haga más y más compleja... El Dios de estas mujeres es, más si cabe, el de la vida cotidiana, que no ahorra a ninguna el riesgo de vivir y entrar en los conflictos que el hecho de vivir acarrea. Un Dios que confía en ellas y en su libertad e inteligencia.

III. TEXTO, MUJER Y TIEMPO

Este recorrido por las mujeres del Génesis de las que menos se habla no puede terminar sin que tratemos de hacer una síntesis de sus rasgos comunes. Porque es algo así como lo obligado. O, en todo caso, así nos han enseñado a pensar y, así, probablemente, hemos aprendido a ocultar las diferencias en aras de la semejanza. Y no digo que no haya sido un aprendizaje útil para muchas tareas del pensamiento; sin embargo, en la que nos ocupa ahora, me parece mucho más importante no perder de vista la tensión entre las dos perspectivas: tan iguales y tan distintas. Veamos; el primero y más obvio rasgo común es el género y, a causa del género, estas mujeres comparten lo que su cultura (es decir, la cultura del mundo de las historias, el más antiguo y la cultura del mundo del narrador, más cercano por más tardío en la redacción) piensa sobre el género femenino. Por eso advertimos los mismos o parecidos problemas en relación con la sexualidad, la maternidad, la relación con los varones. Pero, a la par, es preciso mirar con atención las diferencias que se introducen en estas historias sobre estos mismos rasgos. Dina y la mujer de Putifar presentan rasgos muy diferenciados. También se presenta diferente la forma en que las hijas de Lot gestionan su sexualidad y la finalidad que buscan con la gestión de la mujer de Putifar, a la que la descendencia y su lugar en el clan nada parece importarle. Si las primeras deseaban hijos, la segunda, simplemente, desea un hombre atractivo y hermoso. Pero en los dos casos, ante la amenaza de pérdida de su lugar en su sistema, las mujeres desarrollan estrategias de engaño con los hombres referenciales de ese mismo sistema. Las hijas de Lot engañan a su padre sumiéndolo en la inconsciencia; y la mujer de Putifar, a su marido. De este modo dejan al descubierto la fragilidad de sus posiciones al necesitar del engaño para no padecer.

Hemos advertido que en casi todas las historias es fundamental el verbo *ver* y los juegos de percepción del narrador y los personajes. Dina quiere *ver* a las mujeres del país, pero Siquén la *ve* antes, y ella acaba imposibilitada, víctima de la mirada posesiva

de un hombre. Las hijas de los hombres son vistas por sus conquistadores, los hijos de los dioses. No sabemos qué veían ellas ni cómo. Y con la mujer de Putifar sabemos qué ocurre cuando una mujer pone los ojos en un hombre hermoso y se despierta el deseo sexual. Pero siempre nos queda la sospecha porque, a fin de cuentas, todo está mediado por la perspectiva, punto de vista ideológico, del narrador que nos ha contado estas historias.

Común es la relación violencia y sexo, en perspectiva masculina. Las diferencias del acoso sexual de hombres a mujeres y de mujeres a hombres son notables y ya han quedado apuntadas. Las consecuencias también han quedado palpables. Cuando el narrador de la historia de José dice que en la cárcel Dios estaba con él ¿se refiere también a que ha sido salvado por la mujer de Putifar (porque la cárcel es el mal menor) de la situación en que su imprudencia lo colocó?...

Rasgo compartido es la soledad de estas mujeres respecto a otras mujeres. Las hijas de los hombres no son ya *hijas de Eva*. Las hijas de Lot han perdido a su madre. Dina tiene una madre frustrada que ni siquiera la vincula a su historia. Y la mujer de Putifar no tiene en la historia un ama, siquiera, con quien compartir sus aventuras como aparece, en Occidente, en la literatura castellana y en otras de los siglos posteriores. ¿Por qué no considera el narrador necesarios, a la acción, otros personajes femeninos que acompañen a estas mujeres, que les sirvan siquiera de coro, como hace con los personajes masculinos? ¿Dónde están las mujeres silenciadas y omitidas[15]? ¿Se podría hablar de estas mujeres, de los hombres, de sus historias sin las otras? ¿Aceptaremos, sin más, el supuesto de que están y, total, para qué van a aparecer, si lo importante es que estén?

El engaño y la supervivencia, los he ido señalando abundantemente, aparecen en todas las historias comentadas. Pero con diferencias. El engaño en la historia de Dina, no es el engaño de Dina, sino de sus hermanos que sobreviven y lavan su honor engañando a costa de la hermana. Las hijas de Lot engañan a su padre para salir de una situación desesperada. El engaño tiene algo de creativo. La mujer de Putifar sobrevive también a base de engaño. Pretende engañar a su marido con el servidor favorito de

15. Hay quien invoca una justificación narrativa en lo que llamamos la economía del relato, pero esta razón también vale para los personajes masculinos, de forma que en realidad no vale ni como explicación ni menos como justificación.

éste. Pero de ella sólo nos cuenta el narrador su deseo como motor de los hechos. Ahí sí quedan claras y francas al lector y a José sus intenciones. Lo demás es reacción a las circunstancias.

Al compartir el género, estas mujeres lo que comparten en realidad es un mismo problema: el género que se les opone de diversas formas. Es la diversidad de respuestas al problema (cuando se ha convertido en tal, en un problema) lo que, a su vez, las diferencia a ellas, por un lado. Por otro, el narrador, como un elemento más del problema, también las diferencia o las asemeja a su criterio, que no es el criterio de las mujeres (que ellas admitirían para considerarse a sí mismas iguales o diferentes de) que no lo ha sido nunca.

¿Dónde se encuentra Dios? Si el lector y la lectora han seguido con atención sus historias y las páginas precedentes de mi comentario, habrá descubierto que Él está también, por obra y gracia, a pesar de todo, de este mismo narrador: en las orillas.

BIBLIOGRAFÍA

Adinolfi, M. (1990), *Il femminismo della Bibbia*, Roma: Antonianum.

Alonso Schökel, L., (1985), *¿Dónde está tu hermano?*, Valencia: San Jerónimo.

Alter, R. (1981), *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books.

Bal, M. (1986), *Femmes Immaginaires*, Paris/Montreal: HES/HMH.

Bal, M. (1990), *Teoría de la narrativa* [1977], Madrid: Cátedra.

Bal, M. (1982), «Point of View in Biblical Narrative», en S. A. Geller (ed.), *The Sense of Text. The Art of Language in the Study of Biblical Literature*, Eisenbrauns, 1982, pp. 71-113.

Bar-Efrat, S. (1989), *Narrative Art in the Bible*, Sheffield: Academic Press.

Berlin, A. (1983), *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield: Academic Press.

Brenner, A. (ed.) (1997), *Genesis. A Feminist Companion to the Bible*, Sheffield: Academic Press.

Brenner, A. (ed.) (1998), *Genesis. A Feminist Companion to the Bible (Second Series)*, Sheffield: Academic Press.

Chatman, S. (1990), *Historia y discurso* [1978], Madrid: Taurus.

Clines, D. (1980), «Story and Poem: The Old Testament as Literature and as Scripture»: *Int.* 34, pp. 115-127.

Clines, D., Gunn, D. y Hauser, A. (eds.) (1982), *Art and Meaning. Rhetoric in Biblical Literature*, Sheffield: Academic Press.

Day, P. L. (dir.) (1989), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press.

Diamant, A. (1999), *La tienda roja*, Barcelona: Emecé.

Funk, R. W. (1988), *The Poetics of Biblical Narrative*, Sonoma, Cal.: Polebridge Press.
Gómez-Acebo, I. (1993), *Dios también es madre*, Madrid: San Pablo.
Gómez-Acebo, I. (dir.) (1997), *Relectura del Génesis*, Bilbao: DDB.
Greer, G. (1999), *La mujer completa*, Barcelona: Kairós.
Gunn, D. M. y Nolan D. (1993), *Narrative in the Hebrew Bible*, New York: Oxford University Press.
Jeansonne, S. P. (1990), *The Women of Genesis*, Minneapolis: Fortress Press.
Malina, B. (1995), *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella: EVD.
Malina, B. (2002), *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Santander: Sal Terrae.
Marguerat, D. y Bourquin, Y. (2000), *Cómo leer los relatos bíblicos*, Santander: Sal Terrae.
Morla, V. (1994), *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella: EVD.
Navarro, M. (1993), *Barro y aliento*, Madrid: San Pablo.
Navarro, M. (1994), «El matrimonio en el Antiguo Testamento, ¿símbolo de la alianza?»: *EstTrin*, 28, pp. 283-319.
Sternberg, M. (1987), *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana University Press.
Westermann, C. (1990), *Genesis 1-11. A Commentary*, London/Minneapolis: SPCK/Fortress Press.
Westermann, C. (1987), *Genesis 37-50. A Commentary*, London / Minneapolis: SPCK/Fortress Press.

II

LAS TEOLOGÍAS FEMINISTAS

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y GÉNERO: ENSAYO CRÍTICO FEMINISTA

Ivone Gebara

Hablar de relación entre teología de la liberación y género en América Latina es, en primer lugar, referirnos al pasado o, al menos, a los casi treinta años pasados de producción teológica en la perspectiva de la liberación. En segundo lugar, es abordar una problemática extremadamente actual, la del feminismo y de las relaciones de género, que viene siendo trabajada de diferentes formas y en las diversas áreas del conocimiento y de las acciones sociales y políticas. Y en tercer lugar, es intentar captar la posibilidad de pensar las religiones y las elaboraciones teológicas a partir de algunas de las cuestiones fundamentales planteadas por el feminismo.

En un primer momento, quiero delimitar este texto a partir de parámetros surgidos de mi competencia personal y profesional, en más de treinta años de actividad. Me refiero a mi formación y actividad filosófica y teológica en instituciones educativas y en grupos populares, sobre todo del nordeste de Brasil. Estas cuestiones me sitúan en los debates sobre el sentido de la vida humana o más precisamente el sentido que, mujeres y hombres crean, reciben y cambian en el proceso cultural y social de sus vidas. Percibo hasta qué punto las construcciones de sentido, en relación con diferentes comportamientos y actividades pueden ser al mismo tiempo fuente de opresión y de liberación. La misma agua que mata la sed en un momento puede, en otro momento, destruir la vida o disminuirla. Por esa razón, el trabajo de comprensión crítica que tenemos de nosotras mismas, como una vía de acceso a la construcción de relaciones de mayor justicia, equi-

dad y felicidad entre nosotras, es absolutamente imprescindible. Nunca la reflexión filosófica sobre el sentido de la vida fue tan actual como hoy; sobre todo, porque la cultura capitalista ha renunciado a la amistad con la sabiduría y ha tomado posesión del saber como objeto de competición y de compraventa. Y, más allá de eso, nunca las mujeres, en cantidad y calidad digna de hacer notar, se acercaron con tanta seriedad a las cuestiones que afligen al conjunto de la humanidad.

Este texto, como se verá, abordará la cuestión del género desde un enfoque limitado a mi competencia. Recuerdo que en mi libro *El rostro oculto del mal* (Gebara, 2002) trabajé la cuestión del género desde la perspectiva feminista, en la tentativa de comprender el mal femenino a partir de las identidades sociales y culturales de las mujeres. A través del método fenomenológico que privilegia la narración en primera persona, quise mostrar no sólo la diversidad de males, sino la diversidad de sujetos históricos femeninos que hacen y sufren aquello que llamamos mal, maldad o simplemente sufrimiento. Quise igualmente captar las salidas que encuentran las mujeres y algunas expresiones de sus gritos por Dios o por entidades misteriosas que pudieran ayudarlas.

En este texto, reflexionaré más especialmente sobre las razones filosóficas y sociales que justifican la necesidad de un abordaje del género en todas las ciencias, incluyendo la teología. En este punto la problemática de la teología de la liberación tendrá un lugar privilegiado. No haré un panorama histórico de la teología de la liberación ni una síntesis de los trabajos de los pensadores más significativos en América Latina, sino apenas una reflexión sobre algunos aspectos generales en relación con la cuestión del género. Cinco puntos formarán parte de la presente reflexión: I. El género como cuestión y como mediación hermenéutica; II. El ser humano comprendiéndose a sí mismo; III. El cristianismo, lo femenino y el feminismo; IV. La teología de la liberación, el feminismo y la hermenéutica del género; V. Las condiciones posibles para un nuevo discurso religioso inclusivo.

I. EL GÉNERO COMO CUESTIÓN Y COMO MEDIACIÓN HERMENÉUTICA

La reflexión, a partir de las relaciones de género, tiene una historia y una trayectoria bastante compleja. La hermenéutica de género, aplicada a las ciencias humanas y particularmente al estudio de las religiones, es extremadamente vasta y complicada. Ésta vie-

ne desafiando el pensamiento humano del siglo XXI y participando desde la fluctuación de interpretaciones que caracterizan nuestro tiempo. Participa además de los abordajes transdisciplinarios que vienen caracterizando las ciencias sociales y otras, desde el final del siglo pasado. Como dice Edgar Morin (2000: 43), estamos viviendo el desafío de «la ruptura cultural entre la cultura de las humanidades y la cultura científica». Las fronteras del conocimiento ya no pueden ser claramente delimitadas. Cruzamos y entrecruzamos conocimientos e interpretaciones intentando captar la extrema complejidad de todos los fenómenos. Así, esta reflexión, no obstante, está más centrada en cuestiones filosóficas y en cuestiones relativas a las ciencias de la religión, se ve navegando por diferentes mares, y diferentes aguas se mezclan con mi propia agua. La cuestión del género no es apenas de las ciencias humanas o de las ciencias sociales, sino que es un abordaje que se está imponiendo a todos los niveles del llamado conocimiento científico y de las actividades socio-políticas. Esto porque nos damos cuenta de que el ser humano abstracto existe sólo como ideal o como sueño de una parte de la humanidad. Existimos como mujeres y hombres en la realidad concreta de nuestras culturas y de nuestras relaciones marcadas por diferentes condicionamientos e identidades.

Por eso es válido siempre preguntar de nuevo: *¿Por qué hacer análisis a partir del género?* La respuesta no es simple. Sabemos que ser mujer o ser hombre no es solamente un dato biológico. Simone de Beauvoir recordaba en el libro *El segundo sexo,* que los *amateurs* o los hombres ordinarios saben bien definir qué es una mujer: «¡Es un útero, un ovario, una hembra!» (Beauvoir, 1981). La palabra «hembra», dice ella, en la boca de un hombre, suena como un insulto. Decir hembra es confinar a la mujer a su sexo biológico. Pero, ¿qué es ser hombre? Simone de Beauvoir nos recuerda que decir a un hombre, usted es un «macho» es una afirmación de orgullo, de valorización, de admiración. El hombre no es limitado a su sexo, sino que encierra en sí la humanidad, la cultura, los valores. Ser hombre ya es un valor independientemente de su actuar. Nos preguntamos: ¿por qué es así y no de otra manera? ¿por qué existen estas diferencias al nivel de una ontología histórica? ¿por qué estas diferencias provocaron tantas opresiones y alienaciones? ¿por qué estas formas de dominación se encuentran en los diferentes sistemas religiosos transformados en fuerzas que legitimaron la producción y la manutención de relaciones injustas? Éstas son algunas cuestiones clave que justifi-

can un análisis del género a partir de las filosofías y de las teologías y, por tanto, también a partir de la teología de la liberación.

Probablemente, algunas personas dirían que esta manera más grosera de tratar a las mujeres e imponer la soberanía masculina, hoy está presente solamente en las camadas populares más pobres, donde la falta de educación llevaría a una deficiencia en el trato entre las personas. Creen que la igualdad de género ya está presente en la mayoría de los países, sobre todo en el llamado Primer Mundo. E incluso piensan que el tratamiento inferior dado a las mujeres es expresión del atraso cultural de algunos grupos, particularmente oriundos de culturas orientales. Entre tanto, el feminismo viene demostrando que no es exactamente así. La exclusión de las mujeres y su consideración como inferiores a los hombres continúa presente en los medios científicos y políticos de forma sutil y dominante, así como en Occidente y en especial en los llamados países desarrollados, aunque de formas diferentes y menos explícitas. Basta que recordemos la inmensa dificultad que tienen las mujeres de afirmar el derecho a su cuerpo, a su individualidad, a la maternidad como opción. Basta recordar, de igual forma, la desconfianza que pesa sobre ellas en el ejercicio del poder público y especialmente del poder público religioso. Es claro que me estoy refiriendo al ejercicio del poder público entendido a partir del esquema patriarcal y jerárquico. Un nuevo modelo democrático de ejercicio de poder aún está en fase de gestación y no entra en la reflexión crítica que estamos desarrollando.

¿Por qué las mujeres no podemos elegir quiénes somos y qué queremos? ¿Por qué siempre tuvimos y tenemos que conciliar nuestro papel de «productoras» o «creadoras» con nuestro papel de «reproductoras» y someter nuestra creatividad a las reglas preestablecidas? Y aun, ¿por qué el control de nuestros cuerpos tiene que ser de los otros, de otro? ¿por qué nuestra autonomía tiene que ser reglamentada muchas veces sin nuestra participación? ¿por qué nuestros cuerpos son blanco específico de violencia en las guerras más sórdidas? ¿por qué nuestras dudas y nuestras creencias son reprimidas y silenciadas? Estas cuestiones son expresadas o apenas vividas por mujeres de diferentes partes del mundo.

Es necesario, igualmente, recordar el lugar que las mujeres pobres vienen ocupando en la sociedad de la economía globalizada. La socióloga alemana Christa Wichterich (1999) mostró las trampas que las empresas multinacionales, con el aval del Fondo Monetario Internacional, vienen empleando para explotar la

mano de obra femenina, sobre todo en algunos países capitalistas emergentes. Se crea la ilusión de que la globalización abrió espacios para las mujeres, pero de hecho, son espacios de trabajo con baja remuneración y marcados por la inestabilidad, puesto que no hay leyes laborales que amparen los contratos y ninguna organización sindical es permitida. Continuamos expropiadas de nuestro cuerpo, de nuestra fuerza de trabajo y de nuestros derechos. Y seguimos así porque el modelo de poder disponible en esta sociedad favorece más la beligerancia masculina, la competitividad impuesta como ley, la eliminación de los otros, de las otras y de los diferentes, considerados como amenaza a la hegemonía del modelo elitista en vigor.

Por ello, una reflexión feminista seria de los diferentes niveles de la actividad humana a partir del género se hace necesaria en la medida en que optamos por avanzar en la construcción de relaciones más justas.

En ese sentido necesitamos comenzar a reflexionar a partir de las bases que sustentan la actual producción de la injusticia en las relaciones humanas, especialmente cuando nos referimos a las relaciones entre lo femenino y lo masculino. Además, este comienzo tiene que llevarnos a una comprensión diferente de nosotros mismos, de nuestros papeles en el mundo y de nuestra relación con los demás seres. De lograrlo, la antropología se abriría hacia una cosmología y una ética que incluirían el cuidado y nuevas formas de convivencia entre todos los seres (Gebara, 1998/2000).

Este esfuerzo de una nueva comprensión colectiva de nosotros mismos y de nuevas formas de convivencia debe estar presente como un proyecto político colectivo, modificando gradualmente nuestras relaciones a través de los diferentes procesos educativos presentes en nuestro medio.

II. EL SER HUMANO COMPRENDIÉNDOSE A SÍ MISMO

Desde el principio, el género humano es diversificado. Desde el inicio de la Historia, nos descubrimos como mujeres y hombres en relación con subjetividades. La androginia es un mito o un símbolo de fusión interesante, pero sin consistencia real cuando se trata de relaciones históricas concretas. Este símbolo, en la medida en que fuera utilizado, sin un análisis crítico de las relaciones históricas y culturales entre mujeres y hombres, puede mantenernos en una alienación de nuestra realidad concreta, en

el desconocimiento de las fuerzas culturales y sociales presentes en la construcción de nuestras identidades.

En la Historia, ser mujer o ser hombre es la *base* de la construcción de nuestra identidad personal y social. Entre tanto, hoy, esta expresión simple y obvia precisa ser elevada a una complejidad mayor, debido a que generó estados de injusticia en las relaciones humanas, casi insoportables. Por eso, al hablar de hermenéutica del género, estamos introduciendo la realidad del género como un instrumento de interpretación de nuestras relaciones. Somos género y esto quiere decir no sólo una realidad biológica, sino una construcción cultural de papeles, relaciones, expectativas y formas de dominación y de acogida de unos y otras. Hablar del género significa superar la afirmación universalista abstracta en relación con el ser humano, y afirmar identidades concretas en continua relación entre ellas. Lo que vivimos y lo que no podemos vivir, cómo actuamos y cómo no podemos actuar, está condicionado por nuestra situación cultural de género. Nuestro género es nuestra identidad y nuestro límite. Nuestro género es nuestra posibilidad social, nuestra historia, nuestra cultura y nuestra esperanza de cambio. Nuestro género es nuestra utopía y nuestra religión. La religión de género o el género en la religión es la conciencia que reproducimos en nuestras creencias religiosas, las mismas creencias sociales y culturales que caracterizan nuestra convivencia histórica. La religión no es por sí misma éticamente superior a otras producciones humanas. Ella entra en la misma dinámica de las fuerzas sociales aunque a través de mediaciones psicológicas y de poder más complejas y sutiles.

A partir de la perspectiva del género, lo humano se torna *relación* histórica, contextual, situada entre mujeres y hombres, y no sólo el modelo humano genérico masculino. El género no es el sexo genital, sino el conjunto de atribuciones simbólicas y significaciones dadas al sexo de las personas. Estas atribuciones son aprendidas, enseñadas y transmitidas culturalmente de generación en generación. Estas atribuciones son igualmente revestidas de connotaciones valorativas, de modos de afirmar jerarquías de valor en las relaciones sociales.

La noción del género nos lleva más allá del sexo. No nos cierra en el sexo como condicionante absoluto, nos muestra que, a partir de la biología, hicimos cultura, y en nuestra situación, una cultura sexista. Si hicimos esta cultura que de cierta forma nos alienó a unas de otros y de nosotras mismas, podemos firme y lentamente rehacerla, creando otras formas de relación y de convivencia.

Desde el punto de vista filosófico, nosotras, las mujeres, estamos afirmando categóricamente que la existencia del género es la base histórica de nuestro ser que, en la realidad, es nuestro «deber ser» o nuestro «devenir» o el ideal que nuestra cultura o nuestro medio nos proponen, y que hasta nosotras mismas nos proponemos ser en los límites de nuestra historia. El género es, así, la particularidad del ser, la concreción, la contextualidad histórica del ser. El «ser» es un concepto abstracto y en consecuencia una abstracción teórica introducida por los filósofos. El «deber ser», ligado al género en cuanto forma de comportamiento esperado y realizado, es, al contrario, concreto y nos introduce en pautas sociales y culturales de comportamientos que pueden ser evaluados, corregidos, transformados. Somos lo que nos dicen que precisamos ser, o aquello que nuestra cultura nos hace ser, o lo que inventamos colectivamente en relación con nosotras mismas. El «ser» y el «deber ser» son a nuestra constitución del género; o sea, la constitución de identidades femeninas e identidades masculinas en relación unas con las otras.

El género es, por tanto, la realidad concreta, la identidad primera de nuestra persona. A partir de ella, en lo concreto de la historia, entramos en los diferentes procesos de socialización, nos aculturamos a nuestra propia cultura o a otras culturas. Como dice la antropóloga mexicana Marcela Lagarde (1996: 14): «Cada persona aprende a identificarse con la cosmovisión del género de su mundo, hasta creer que esta cosmovisión pueda ser universal».

Aprendemos a estar en el mundo a partir de nuestro género, de nuestra cultura, de la forma como fuimos socializadas, y estas formas no son universales aunque las imaginemos como las más adecuadas y correctas para nosotras y hasta para otros.

Estamos, pues, en régimen de historia y de cultura, así como en régimen provisional, y es ahí donde los «datos» de nuestra vida cotidiana son lanzados, donde los juegos de la vida son armados y jugados; es ahí donde nacen nuestros miedos y las formas de controlarlos; donde nacen las creencias y las religiones; es ahí donde las injusticias y las dominaciones vienen a la luz del día; y donde nuestra extraordinaria creatividad se muestra en todos los campos.

A partir de esa situación se puede decir que la cultura es un conjunto articulado de concepciones del mundo y de la vida. Está marcada por la producción de significados, de creencias, de mitos, de valores, de concepciones sobre la vida y la muerte; sobre las mujeres y los hombres, los niños y las niñas, los ancianos y las ancianas; sobre las plantas y los animales; sobre el cielo

y la tierra; sobre los dioses y Dios. Estas concepciones creadas y recibidas influencian desde nuestras primeras vivencias familiares hasta la organización de las políticas sociales, económicas y religiosas.

Todas las culturas tienen concepciones de cómo debe ser el hombre y cómo debe ser la mujer en las diferentes etapas de su vida y de su relación. Todas las culturas se refieren más o menos a lo trascendente y a las exigencias diferentes propuestas a mujeres y hombres. Es justamente éste el nivel de la historia concreta y, por consiguiente, de las contradicciones y de los conflictos del género. Es éste el nivel donde los debates históricos son posibles y donde los comportamientos pueden ser modificados y transformados. Por eso hay que afirmar que es desde las culturas que se hace filosofía, que se construyen las diferentes interpretaciones de nosotras y de nosotros, y donde se pueden introducir cambios.

Una vez más, el «ser en sí mismo» no pasa de una abstracción de los filósofos en la tentativa de captar la sustancia última de todo lo que existe. El ser en sí mismo es del ámbito de la metafísica; esto es, más allá de la materialidad física que nos caracteriza y constituye. Heidegger (2003) ya decía que cuando se pregunta por la metafísica la respuesta es devuelta a quien hace la pregunta; o sea, para la persona históricamente situada. La metafísica no nos responde, sino que la respuesta o las respuestas sólo pueden venir del ser particular que lanza la pregunta. Sólo de él o de ella se puede hablar y sólo él o ella hablan de su propia condición, de su sufrimiento y de su esperanza.

De la misma forma, cuando se habla de la cuestión del género, no hay un género humano genérico que responde, sino que quienes responden son mujeres y hombres situados históricamente. Así, lo que se capta, de hecho, es lo que aparece en los límites y contradicciones de la existencia, de nuestra presencia en el mundo, de nuestros intentos de coexistencia. Lo que se percibe son las cosas que nos resisten, que nos agreden, que se nos escapan, que nos estimulan, que nos atraen. Éste es el reino real de lo humano: el reino de las relaciones sociales entre mujeres y hombres, y de nuestras relaciones con el conjunto de la tierra y del universo. Sólo en este nivel se pueden balbucear algunas palabras sobre la compleja realidad de los seres humanos, mujeres y hombres, y sobre su compleja relación.

Por esta razón, éste es el único lugar de las ciencias humanas y de las religiones. Ahora bien, es justamente a partir de ese lugar plural y complejo desde el que las ciencias humanas, hasta la se-

gunda mitad del siglo XX, ignoraron de cierta forma la condición histórica del género, o mejor aún, ignoraron un género y afirmaron el otro. Reflexionaron a partir de lo humano masculino y en él apenas incluyeron lo femenino como realidad subalterna o enteramente dependiente de lo masculino. No es que los hombres no hayan hablado de las mujeres, pero hablaron de ellas como seres dependientes de ellos mismos o seres próximos o hasta identificables con la naturaleza. Desde el punto de vista filosófico, si las mujeres son de la naturaleza, en última instancia no acceden al estatuto de la plena individualidad, ni al de la plena conciencia, tampoco al de la cultura por excelencia, ni al de aquellos que son cultura. Ya aquí aparece una escisión en la comprensión de los seres humanos, expresión de la escisión cultural vivida, y en los límites de la antropología patriarcal.

Se sabe que la individualidad requiere el desarrollo de la autoconciencia, así como una distancia de la inmediatez de la vida y de las funciones vitales, un camino de afirmación a partir de mediaciones concretas, que según las creencias patriarcales las mujeres no pueden alcanzar. La esencia de lo femenino para estas creencias es compacta, no se distancia de su propia realidad material bruta, no es capaz de trascendencia. Obedece a las leyes de la naturaleza, que se refieren a la procreación y la manutención de la especie como un destino escrito por la fuerza de la naturaleza y, para algunos, por Dios. Por eso, los filósofos de los siglos XVIII y XIX pensaban que hay una ética diferente para las mujeres y para los hombres y que competía a ellos determinarla. La ética femenina se mantiene en el interior de la casa y sirve para la manutención del mundo doméstico en función del mundo público. La ética masculina, sin embargo, por su parte, tiene que ver con la *polis*, con la ciudad y sus preocupaciones, con la guerra y la paz, con las civilizaciones y las culturas. La mujer y su género universal son estables en cuanto al eterno femenino, en cuanto hembra, matriz reproductora y naturaleza. Ella repite, de cierta forma, los ciclos de la naturaleza. Nada se crea de nuevo a partir de ella a no ser la reproducción biológica de la especie. Por eso, ella no elegía un hombre, recibía el hombre que le daban, vivía para él, procreaba para él; ella tampoco podía decidir sobre los hijos e hijas que deseaba tener. Son los hombres los que deciden por ella. El hombre es lo universal y lo particular al mismo tiempo. El hombre crea la cultura y la historia porque emerge de la naturaleza, impone su voluntad y su poder. El hombre puede elegir, puede tornarse libre y, por tanto, ciudadano. El

hombre es individuo; la mujer, especie que no necesita, por consiguiente, ser consciente de sus derechos individuales ni poseerlos. Por esa razón, no había derechos para las mujeres. Había derechos humanos que significaban derechos a partir del género masculino. No había pensamiento ético femenino en el ámbito público. Por ello, las mujeres que excepcionalmente destacaban en tareas públicas seguían la pauta de la ética masculina vigente. Se hablaba, entonces, de mujeres con cabeza de hombre o con pulso de hierro. Esas excepciones eran asimiladas a los modelos masculinos vigentes; por esa razón, muchas veces, esas mujeres eran honradas y temidas. Habían conseguido, por sus hechos, elevarse a la categoría masculina, categoría indicativa de un grado superior en humanidad.

Este modelo de humanidad desde los valores masculinos llega a Latinoamérica con la colonización y asume la hegemonía cultural, marginando las culturas indígenas originarias.

Por su parte, las mujeres aceptaron, salvo excepciones, este «destino» por muchos siglos. Acogieron este exilio en relación con las grandes decisiones políticas como parte de su propia condición. Admitieron los padrones dominantes y mantuvieron su reproducción. En las diferentes culturas dominadas por el colonialismo y el cristianismo, salvo raras excepciones, la regla masculina siempre predominó y dominó.

El despertar femenino colectivo comenzó a acontecer lentamente. Primero fueron las excepciones y ahora el número de excepciones viene amenazando la regla y exigiendo nuevas reglas de comportamiento.

Los siglos XIX y XX fueron el escenario de este despertar colectivo de diferentes formas, comenzando, entre otras, por el derecho al sufragio. En la misma línea se inscribe la intensa lucha feminista de las últimas décadas por los derechos humanos femeninos, así como la lucha por la autonomía del cuerpo femenino vinculada a la procreación y al ejercicio de la sexualidad.

Por ese motivo, cuando hablamos del género, a partir del feminismo, lo llevamos a cabo desde otro registro, otra filosofía, otra comprensión de los seres humanos. Estamos saliendo de un tipo de metafísica fija y naturalista impuesta a las mujeres, al servicio de los grandes ideales históricos masculinos. No es preciso que ellas continúen en el hogar o sigan haciendo la voluntad de los hombres para que el mundo permanezca girando como gira. Pero, para que el mundo sea diferente o para que las relaciones entre mujeres y hombres, hombres y mujeres, y mujeres y mujeres

sean las pautas en una justicia de relaciones, se impone una nueva comprensión de los seres humanos.

Estamos poniendo en cuestión la ideología masculina, y aquí es preciso entender la ideología en el sentido marxista del término; o sea, como inversión de la realidad o comprensión invertida de la realidad histórica no sólo en función de intereses de clase, sino de intereses del género masculino. Estamos poniendo en cuestión las representaciones femeninas y masculinas producidas por las ciencias occidentales en función de la reproducción de los modelos sociales que representan. Estamos poniendo en cuestión, incluso, las representaciones religiosas de las identidades masculinas y femeninas, así como las formas de poder masculino y su centralidad en diferentes culturas.

En ese sentido, todos los mecanismos sociales, todas las producciones culturales están afectadas por esta distorsión y por esta deformación presente en la propia comprensión del ser humano. No estamos buscando hipótesis explicativas de esta deformación antropológica. Simplemente estamos constatando su existencia y buscando caminos para superarla.

El hecho de que más de la mitad de la humanidad se encuentre en esta situación de alienación y marginación de la cultura y del poder público tiene consecuencias en la propia estructura del conocimiento humano y en la propia constitución de las ciencias y de las creencias. Los diferentes discursos que expresan la autoconciencia de la especie humana aparecen, entonces, como limitados y distorsionados con respecto de la realidad histórica, de los seres concretos; o sea, de las mujeres y de los hombres históricamente situados.

El discurso científico masculino de autoconciencia de la especie se torna no sólo limitado, sino marcado por la falsedad, puesto que encierra una percepción distorsionada y limitada de las relaciones humanas. Enarbola la universalidad, pero en la realidad afirma y al mismo tiempo disimula su particularidad. Lo mismo se puede afirmar en relación con los sistemas teológicos. A partir de ahí, la crítica feminista a las ciencias humanas y a las ciencias en general afirma algunos elementos y tareas fundamentales que deben tocar todo conocimiento:

— critica el universalismo de las ciencias;

— propone la superación del idealismo masculino presente en las elaboraciones filosóficas, asimilando a la mujer a la naturaleza y al hombre y a la cultura;

— introduce el relativismo cultural en su positividad; esto es,

afirma las diferentes formas culturales de interpretar el mundo como necesarias a la vida del planeta y, al mismo tiempo, las afirma como posibles de evaluación crítica;

— promueve una ética plural en la que los sujetos reflexionen a partir de su propia realidad y lleguen a decisiones a favor del bien común;

— reivindica la diversidad y la diferencia de cara a la afirmación de una calidad de vida para todos;

— reivindica lo cotidiano de las mujeres y de los hombres como aproximación primera para cualquier pensamiento llamado científico;

— afirma la interdependencia entre todas las cosas y todos los niveles de nuestra existencia y, en consecuencia, entre la complejidad de las ciencias y la importancia de la transdisciplinariedad;

— afirma, asimismo, la interdependencia entre todo lo que existe abriéndose así hacia una justicia que es también una ecojusticia.

Las religiones oficiales —y en particular el cristianismo— no quedaron fuera de la exclusión del género femenino en relación con el poder y los privilegios masculinos. Dios y dioses tuvieron su poder asimilado a lo masculino. Las excepciones femeninas, o fueron incorporadas y cooptadas por lo masculino, o simplemente fueron destronadas del Olimpo de la Historia real de las relaciones entre dioses y diosas.

Si nos referimos básicamente al cristianismo occidental como nos fue legado en este enmarañado de culturas afro, indígenas, latinas y tantas otras que caracterizan el continente iberoamericano, podremos captar la complejidad de esta problemática. El Occidente masculino impuso su ciencia, sus creencias y sus formas de dominación. Aún es suya la hegemonía de los diferentes poderes que transitan entre nosotros, aunque se pueden observar ya grandes fisuras en la mayoría de sus instituciones.

III. EL CRISTIANISMO, LO FEMENINO Y EL FEMINISMO

La tradición cristiana se presentó como una tradición que buscaba establecer la justicia en las relaciones humanas. Se creyó que, al venir de un Dios encarnado en la carne humana, tenía como objetivo restaurar relaciones, curar los corazones partidos, promover la misericordia y la compasión, instaurar la justicia y la equidad. Desde la tradición más primitiva se creía que por sus

propias fuerzas la humanidad no lograría restaurar las relaciones entre sí y con Dios. Dios, entonces, se compadece de los humanos y les propone una nueva alianza de salvación. Jesús de Nazaret, considerado y proclamado el hijo único de Dios, nacido de la virgen María, era la encarnación de Dios venido para sacar la humanidad de la perdición o de la oscuridad del pecado. Comienza su misión en medio de los pobres, cura sus heridas, restaura su salud, se enfrenta a los poderes dominantes que impedían el surgimiento de la justicia y, finalmente, por sus acciones de vida es perseguido, crucificado y muerto. Resucita al tercer día, conforme a las Escrituras, y se afirma que esa resurrección indica la vida continua de Dios en medio de la humanidad más allá de todas las formas de muerte. Ésta es en grandes líneas la base de las creencias del «movimiento de Jesús» y, después, de las comunidades cristianas primitivas. La nueva creencia tuvo consecuencias para el Imperio romano y más allá de éste. Fue asimilada a diferentes proyectos políticos e inspiradora de minorías que buscaban restaurar el derecho y la justicia. Sin embargo, esa justicia fue casi siempre comprendida y afirmada en relación con la cultura dominante eminentemente patriarcal. La desconfianza con respecto a las mujeres parece haber sido una constante. Baste recordar las posturas de los Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, que no vacilaban en denunciar la usura y la acumulación de bienes, pero mantenían una interpretación negativa de las mujeres. Sin duda, a pesar de ello, no se puede dejar de reconocer el carácter civilizatorio del cristianismo y la inmensa contribución en humanización que fue capaz de generar. Sin embargo, como el otro lado de la misma moneda, generó también formas de violencia, comportamientos de dependencia y dominación, moralismos nocivos, exclusiones injustas. La historia, cualquiera que sea, está siempre marcada por la ambivalencia y por la ambigüedad.

En la misma línea, no se puede negar la importancia del cristianismo en América Latina y todas las formas de liberación y opresión que generó o reforzó. Su complicidad con los regímenes de colonización y dominación, así como los movimientos de liberación revela las múltiples interpretaciones de que fue objeto a lo largo de la Historia. Por eso, no se puede entender el cristianismo como un fenómeno en sí mismo; es decir, separado de la cultura que lo porta, que lo transmite y lo hace vivir. Tenemos que reconocer la realidad de los sistemas religiosos como sistemas cultura-

les dependientes de los poderes establecidos y de las subjetividades que los contienen e interpretan.

En la realidad, por ejemplo, no podemos recuperar las verdaderas intenciones de Jesús de Nazaret, a quien se atribuyen los orígenes de lo que hoy llamamos cristianismo. Aun la lectura de los textos más próximos del tiempo de Jesús, no nos proporciona certezas respecto de muchos problemas de su tiempo, ni claridad total de las posiciones que él asumió. Nos movemos siempre al nivel de las interpretaciones, y éstas están condicionadas por la vida y por los valores de quienes interpretan desde sus variadas culturas y situaciones. No obstante, podemos recuperar, a través de los documentos y de la historia escrita en los siglos del cristianismo, algunos aspectos de las creencias y de las relaciones vividas por los que reivindicaban el título de cristianos. Igualmente, podemos captar algo de lo que fue introducido en diferentes culturas como expresión de lo trascendente, de lo divino, del Ser superior y percibir que la expresión histórica de las creencias fue casi exclusivamente masculina. Y lo masculino era, a su vez, considerado más próximo a lo espiritual y, en consecuencia, más apto para representar lo divino. Esta base antropológica no era propia del cristianismo, sino de las diversas culturas antiguas, en las que, y a partir de ellas, fue interpretado y transmitido.

La teología cristiana vivió una contradicción ontológica del género absolutamente interesante. Si por un lado los filósofos teólogos de la Antigüedad y de la Edad Media afirmaban filosóficamente que Dios, el Ser en sí, eminentemente espiritual, no tenía sexo, en realidad lo expresaban masculinamente sexuado en la historia humana. En la Historia, considerada como un relato de hechos masculinos, Dios pasó a ser imagen y semejanza de los hombres y de sus acciones. Esa proyección es perfectamente comprensible a partir de la psicología social y de la psicología de las religiones. Por ello, captarla nuevamente a partir de aproximaciones feministas del género nos revela aspectos nuevos y desafiantes.

Los teólogos hablaban de la grandeza sin límites de Dios en sus teorías, pero en la historia lo limitaban a una figura masculina, Jesús de Nazaret, considerado rostro de Dios en la Historia y, por consiguiente, excluían a las mujeres del derecho de cualquier representación de la divinidad. Muchas fueron las consecuencias de esta asimilación de lo humano a lo masculino divinizado. Esta asimilación no sólo marginó a las mujeres, sino que se la presentaron a ellas como la más verdadera en relación con otras creen-

cias religiosas. Se justificaron persecuciones religiosas, tribunales religiosos como la Inquisición, la quema de brujas, y la condenación de todas las personas que osaron pensar de formas diferentes de la institución.

El cristianismo, más allá de eso, se presentó en la historia de varios pueblos como religión masculina, con discípulos y poder masculino. La superioridad masculina se confirmaba en el proyecto de expansión del cristianismo y llegaba a modificar comportamientos culturales más igualitarios. Se repite ahí el mismo esquema filosófico cultural de dominación antropológica que desarrollé anteriormente. El ser femenino debe conformarse, servir, obedecer, cuidar de lo masculino. La cabeza femenina debe cubrirse para hacer resaltar la masculina. Lo masculino es el rostro y la representación histórica de Dios. Por esta razón, es preciso mantener, en el interior de la religión, la misma visión antropológica jerárquica entre los sexos para dar consistencia espiritual a la cultura masculina dominante. A partir de allí, se puede entender no sólo el dominio religioso sobre los cuerpos y las conciencias de las mujeres, dominio ejercido por las diferentes iglesias cristianas, sino el mantenimiento del ejercicio del poder llamado «sagrado» como un ejercicio eminentemente masculino.

La teología de la liberación que se desarrolló a partir de los años setenta, en América Latina, no percibió de forma crítica las trabas y las contradicciones de género presentes en la antropología cristiana. En el trabajo teológico rescató especialmente una dimensión ética importantísima del cristianismo; o sea, pensar el mundo de las relaciones humanas a partir de los pobres. Sin embargo, lo hizo sin analizar críticamente los fundamentos filosóficos cristianos basados en una antropología dualista y sexista. Podríamos incluso aceptar que este trabajo no fue posible históricamente en la época, aunque ya en 1979 las Naciones Unidas habían propuesto una «Convención contra toda forma de discriminación contra las mujeres», y diversos grupos feministas ya estaban organizados y actuaban en diferentes países, incluso de América Latina. En esa Convención, los países miembros reconocen que históricamente las mujeres fueron sojuzgadas, discriminadas y oprimidas. Pero el reconocimiento de esta violencia sistemática contra las mujeres no fue ni siquiera recordado en las publicaciones teológicas de este periodo. La asimetría del poder masculino y femenino en la sociedad y en las iglesias, así como las cuestiones relativas a la ética sexual, tampoco fueron objeto de reflexión por parte de los teólogos; sobre todo, por los clásicos de la teología de la liberación.

Estos problemas nunca fueron considerados importantes o relevantes. La atención de los hombres de la iglesia estaba volcada hacia otro tipo de problemática, de forma que hablar o pensar en las cuestiones planteadas por las mujeres corría el riesgo de desvío de los objetivos propuestos. Entre tanto, si hoy este reconocimiento se da al menos verbalmente por parte de algunos teólogos, continúa aún sin hacerse un trabajo serio sobre la obra de muchos pensadores cristianos de América Latina. Todo indica que éste es un largo proceso cultural que no se resuelve sólo a través de un documento o de la presión de los movimientos de mujeres, bastante activos en América Latina. Hay una problemática de fondo del cristianismo que parece resistir las críticas feministas. Esta problemática tiene que ver con las bases filosóficas a partir de las cuales el cristianismo de los tres primeros siglos fue comprendido, bases que perduran hasta hoy. Dios, el Ser absoluto, el creador y liberador de su pueblo, es entendido como el principio del orden y de la estabilidad. Históricamente este principio es traducido y vivido, especialmente, a partir de lo masculino, considerado como el principio del orden social. Patriarcal viene de *patri* y *arché*, dos palabras griegas que indican lo masculino como centro y principio de la organización social. Esta interpretación de base continúa presente en la teología de la liberación a pesar de los esfuerzos para ajustarse a la problemática y a los desafíos del mundo contemporáneo.

El feminismo, dentro de las iglesias cristianas de América Latina, se inició de forma más organizada en la década de los ochenta. El concepto de género se tornó, en el campo de la teología feminista, un instrumento, entre otros, de interpretación y comprensión de las relaciones humanas, especialmente a partir de la década de los noventa. Antes se trabajaba el feminismo como crítica de la sociedad dominada por lo masculino, principalmente en las diferentes interpretaciones de la vida cristiana. Los análisis sobre el patriarcado, la oposición entre naturaleza y cultura, las relaciones entre el idealismo religioso y la historia, la cuestión de las relaciones entre la vida de trabajo de las mujeres y la clase social, el tema de las mujeres ligado a las diferentes etnias, las relaciones entre lo público masculino y lo privado femenino, estaban ya presentes. En la década de los noventa, el concepto de género, de procedencia anglosajona, se adelantó a todas estas aproximaciones interpretativas de las relaciones humanas como una nueva clave de comprensión. Se pasó a leer la Biblia a partir de la óptica del género. Esto significaba percibir la formación cultural de los

diferentes grupos y personajes implicados en las narraciones bíblicas, intentando descubrir la comprensión que se presentaba de la relación entre mujeres y hombres. La acción de las mujeres fue «des-ocultada» como lo habían sido en los años setenta las relaciones de clase presentes en la Biblia. Su participación escondida en la historia de los acontecimientos salvíficos fue puesta en evidencia. De repente se comenzó a vislumbrar a las mujeres en la Biblia y su acción de liderazgo y protección de la vida del pueblo. Un proceso interesante comenzó a darse en muchas biblistas. Se identificaron los nombres femeninos en la Biblia; se narraron las historias de mujeres y, a partir de interpretaciones, fueron valoradas las acciones y los sentimientos femeninos. El liderazgo de las mujeres en la formación de las primeras comunidades cristianas fue puesto en evidencia como argumento importante para afirmar la posibilidad del ejercicio del poder femenino en las actuales comunidades cristianas. Comenzaron a aparecer muchos comentarios bíblicos con la finalidad de reinterpretar los textos de forma inclusiva y, sobre todo, enfatizándose la relación entre mujeres y hombres en la construcción de la vida social y de las comunidades cristianas. Se iniciaba así el contrabalance del exceso de figuras masculinas que dominaban la historia bíblica. Mediante este procedimiento, se afirmaba que las mujeres estaban presentes de forma activa en toda la construcción histórica y cultural de los pueblos presentes en la Biblia, aunque habían sido ocultadas por la fuerza del sistema patriarcal y por las interpretaciones eclesiásticas de tantos siglos.

Las teólogas, a su vez, promovieron un proceso crítico de lectura de las imágenes tradicionales de Dios, presentes en el cristianismo, y pasaron a incluir lo femenino como imagen de lo Sagrado. Fueron apareciendo ensayos de reflexión cristológica feminista; sin embargo, el fundamento antropológico tradicional aún aparecía en la mayoría de los ensayos publicados. Más allá de eso, especialmente en el mundo católico, se realizaron muchos estudios sobre las místicas europeas y su acción e influencia en la espiritualidad de la época. En nuestro continente, se estudió particularmente la vida y la obra de sor Juana Inés de la Cruz, religiosa mexicana del siglo XVII, poetisa y literata, considerada por muchas la patrona de las feministas de América Latina.

Se creía que a partir de la interpretación del género, que permitía la aparición pública de las mujeres, podría emerger un cristianismo más igualitario e influir en las relaciones sociales más amplias.

Es difícil estimar los efectos y las consecuencias históricas de estas iniciativas al mismo tiempo numerosas y complejas. Entre tanto, se puede constatar que disminuye la fiebre de revelar la presencia de las mujeres en los espacios de la Biblia. Ésta ya no es, en general, una preocupación prioritaria de las estudiosas de la Biblia. La gran mayoría percibe que la lucha por interpretaciones diferentes ha sido hecha en espacios institucionales, donde la dominación masculina continúa bastante presente. Perciben que la Biblia, por la fuerza de la dominación religiosa masculina de tantos siglos, se había convertido en cierta forma en propiedad privada de la institución masculina. Por eso todas las tentativas de nuevas interpretaciones acaban casi siempre confrontadas con las de la oficialidad de las iglesias y no tienen la fuerza suficiente para que sean asumidas como nuevas interpretaciones oficiales de la comunidad cristiana. Sin duda, el trabajo de mostrar que son posibles otra lectura y otra interpretación abre, en algunas personas y grupos, una distancia crítica frente a las interpretaciones oficiales. Lo mismo sucede en relación con las nuevas interpretaciones teológicas feministas con respecto a la ética sexual, la mariología y la cristología. Muchas veces son aceptadas como novedades, pero sin condiciones para tener una acogida real en el seno de la comunidad cristiana dominada por la institucionalidad masculina.

Las mujeres cristianas están, en América Latina, aún lejos de lograr una postura colectiva de confrontación con el poder de las instituciones religiosas. Las intelectuales o las que piensan el fenómeno cristiano en sus diferentes expresiones sociales tienen poca fuerza en el ámbito de las instituciones religiosas oficiales. Continúan actuando en los diferentes canales de comunicación, organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales. Esta actuación más amplia ha posibilitado una pluralidad de ambientes sociales. Quieren respetar el pluralismo de interpretaciones religiosas aunque se busque una ética social que sea capaz de respetar la diversidad y el bien común. Se busca esta ética junto con diferentes grupos de la sociedad civil preocupados por la implantación de relaciones de justicia en los diferentes campos de la vida social. La ética cristiana parece extrapolar los límites de las instituciones religiosas y entrar en diálogo con otras realidades y comprensiones del mundo. Muchas mujeres intelectuales ya no se sienten parte integrante de las instituciones religiosas oficiales que continúan dominando a las masas con sus contenidos tradicionales apenas revestidos de un barniz más adecuado a la época actual. Desde el punto de vista religioso institucional, las conquistas

feministas fueron pocas; es decir, los espacios ocupados por las mujeres en las iglesias no fueron modificados sustancialmente. Continuamos siendo mayoritariamente consumidoras de la religión patriarcal y servidoras de sus proyectos. Mientras tanto, aquí y allá, aumentan los grupos de mujeres que se organizan de forma autónoma y pasan a ser críticas de la institución a la que pertenecen a medias. Muchas líderes populares femeninas, así como muchas líderes intelectuales, viven una compleja relación de pertenencia a sus diferentes comunidades cristianas. Sienten que pertenecen al mismo tiempo a varios grupos de forma que su preocupación y acción directa en las comunidades cristianas institucionales son más o menos puntuales. Más allá de eso, perciben cada vez más que no se puede hacer una análisis del género sin feminismo. Sólo el análisis del género podría debilitar nuevamente las legítimas reivindicaciones de las mujeres en la sociedad y en las iglesias y contemporizar conflictos con afirmaciones obvias en relación con los papeles masculino y femenino.

Si lleváramos hasta sus últimas consecuencias una lectura feminista a partir de la hermenéutica del género, estaríamos introduciendo una especie de nuevo «cisma» en la historia del cristianismo. Pero este cisma no nos llevará a constituir una nueva iglesia con jerarquías propias y nuevos dogmas. Es un cisma de características marcadamente diferente de los anteriores que conoció la historia del cristianismo. Es un cisma que toca las bases, los cimientos, las raíces que sustentan el modelo jerárquico antropológico y cosmológico en vigor.

El feminismo realiza la crítica de las representaciones masculinas de la trascendencia y arranca el velo de las supuestas apropiaciones que el mundo patriarcal tiene en relación con el ser de Dios y de sus llamados representantes. El feminismo lleva a cabo la crítica de los dogmas cristianos revelando su temporalidad y su parcialidad. Intenta devolver el cristianismo a la historia, sacándolo del mundo metafísico donde se incrustó y del que parece no querer salir.

Muchas de nosotras estamos convencidas de que el cristianismo es parte de uno de los más extraordinarios legados que la humanidad creó para sí misma. Creemos que los valores que en él fueron puestos, en medio de la mezcla de cizaña y trigo de nuestras vidas e historias colectivas, deben ser continuamente rescatados, pues tocan lo más profundo del corazón humano. Son esos valores los que pueden encontrar un camino de diálogo con otras tradiciones religiosas y crear nuevas formas de percepción de la

dimensión religiosa de la vida, más allá de los esquemas metafísicos que las caracterizaron.

El feminismo crítico insiste más en la vivencia de los valores relacionales presentes en la tradición cristiana y menos en la filosofía o en la metafísica que proporcionó una forma histórica patriarcal y dogmática al cristianismo y que constituye parte de nuestra cultura.

Necesitaríamos pensar nuevamente nuestras herencias religiosas y ver en qué medida son adecuadas a nuestros sueños de justicia y de libertad, de respeto y dignidad para todas las mujeres y los hombres. Estamos dispuestas a desarrollar, en nosotras mismas y en las generaciones futuras, métodos de educación de nuestra interioridad, de respeto a los otros, de fidelidad a las relaciones. El amor a sí mismo y al prójimo, base de la interpretación cristiana de las relaciones humanas, debe volver a habitar nuestra interioridad como un imperativo básico para la convivencia social. Este principio ético no es una prerrogativa particular de ninguna fe religiosa, sino la base de la construcción de relaciones capaces de crear justicia, paz y dignidad.

En esa perspectiva, quiero recordar la reflexión desarrollada por la filósofa española Celia Amorós en el libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985).

Para nosotras, dice ella, una lectura del género a partir del feminismo no quiere dar soluciones a todos los problemas relativos al complicado mundo de las relaciones humanas. No queremos ser una solución fácil para los problemas del mundo. Para Celia Amorós no llegamos a esta paranoia. Lo que buscamos es hacer oír nuestro grito de alerta para que no se nos trate más «como mujeres», a partir de un esquema preestablecido que nos disminuye y autodefine. De la misma forma, no queremos tratar a los indígenas como indígenas, a los negros como negros ni a los viejos como viejos; es decir, a partir de esquemas y teorías preestablecidas. Queremos dejar que las personas se expresen, traten de crear y recrear sus identidades y a partir de ahí dialogar, considerando nuestras diferencias y semejanzas. El desafío es grande, pero ésta parece ser la utopía de un feminismo que no desea cerrarse en sí mismo y osa querer soñar y vivir, en un mundo donde mujeres y hombres quieran juntos recrear y amar siempre el mundo de nuevo, desde su historicidad y desde sus relaciones mutuas.

IV. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, EL FEMINISMO Y LA HERMENÉUTICA DEL GÉNERO

La teología de la liberación es, sin duda, una de las corrientes de pensamiento más significativa dentro de la teología moderna del siglo XX, en América Latina. Me refiero en este texto a América Latina aunque el término «teología de la liberación» se haya expandido hacia las nuevas teologías que, a partir de la década de los setenta se desarrollaron en Asia, en África y en medio de las minorías étnicas norteamericanas. La Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASSET), fundada en 1976, fue escenario de muchos encuentros en los que el diálogo sobre los diferentes matices de la liberación provocaron el aumento de la conciencia en relación con la diversidad de significados y la complejidad de este término. Es verdad que el término «liberación» remite a una liberación de situaciones y estructuras opresivas en la que hay siempre, dependiendo de los grupos y contextos, la elección de un aspecto en detrimento de otros. Ningún grupo puede hacer frente, sobre todo al nivel de la praxis, de todas las luchas en favor de la justicia. Sin embargo, habrá siempre diferencias significativas en la comprensión y en las acciones que se enfrentan a las diferentes situaciones de opresión. Por esta razón, siempre se habló de teologías de la liberación, en plural, inclusive en relación con las diferentes tendencias que existen en el territorio latinoamericano.

El contexto histórico, político y social de los años setenta fue propicio para el nacimiento de una nueva interpretación de la historia latinoamericana, así como para la elaboración de diferentes teorías explicativas de las causas de la pobreza sistémica en esta región. El énfasis en las estructuras económicas y en los análisis de clase fue una de las características de estas elaboraciones. En este contexto, algunos pensadores redefinen el papel social del cristianismo a partir de la opción por los pobres como opción de la fe; redimensionan también el papel de la Iglesia y en particular de las comunidades eclesiales populares. A grandes rasgos, ésta fue la base de la teología de la liberación desarrollada, sobre todo, por intelectuales clérigos y algunos laicos de la Iglesia católica. Sin duda, la participación de otras iglesias cristianas fue significativa, pero dado el carácter católico de la mayor parte del continente, la teología de la liberación tuvo un rostro público especialmente católico. Es bueno recordar que esa riqueza de pensamiento se desarrolla en tiempos de dictaduras militares y que

amplios sectores de la Iglesia católica no sólo ofrecieron locales para acoger perseguidos políticos, sino que fueron lugares de ayuda, consuelo, resistencia y esperanza para las comunidades populares. La fe cristiana, interpretada a partir de la justicia social y de la construcción del reino de Dios, encontraba un contexto histórico favorable para su desarrollo.

Más allá de la consideración de la importancia y del valor del movimiento de liberación como movimiento de protesta contra las injusticias económicas, sociales y políticas, hay que analizar sus límites internos y externos. En este apartado, analizaré sólo algunos aspectos relacionados con el feminismo y, más especialmente, con las teologías feministas (Fabella y Amba, 1988) en continuidad con las ideas desarrolladas anteriormente.

Quisiera recordar nuevamente que de una manera general siempre se habló de teologías de la liberación, en una tentativa de contextualizar las formas de opresión y los ensayos de respuesta dados a las diferentes situaciones. En este particular, algunos teóricos de la liberación consideraron la teología feminista como una variante más, una expresión o un desdoblamiento de la perspectiva mayor de la teología de la liberación (Gebara, 2000). Por algún tiempo, muchas mujeres se sintieron en una situación más o menos confortable como representantes de una forma de opresión específica dentro del conjunto de las opresiones producidas, sobre todo por el sistema capitalista vigente. Se sintieron participantes de los encuentros promovidos por los teólogos aunque su situación haya sido tenida siempre menos en cuenta. En la medida de lo posible, algún espacio les fue dado en las reuniones internacionales, aunque se notaba el poco interés de los teólogos con respecto a su contribución teórica. Mientras tanto, con el pasar de los años, un número de mujeres, tal vez más influenciadas por las teorías y prácticas feministas no religiosas, comenzó a percibir la creciente distancia entre sus nuevas convicciones y las bases de sustentación de las teologías de la liberación. Si bien era verdad que el compromiso con la justicia social unía todas las luchas de liberación, también lo era que la conciencia en relación con el lugar de las mujeres en la división social del trabajo, con el crecimiento de la pobreza del continente, con la comprensión de su identidad, con su lugar subalterno en las iglesias cristianas, dejó de manifiesto la enorme diferencia que había entre ellas y sus compañeros.

El análisis de la opresión social y económica operado por las teologías masculinas de la liberación de América Latina se tornaba una especie de concepto universal, de categoría mayor que

ocultaba las particularidades concretas vividas por las mujeres. La referencia a los sufrimientos y a las experiencias específicas de los pobres comenzó a aparecer, hasta cierto punto, genérica para un buen número de mujeres (Vuola, 2001). Así, algunas mujeres no se sintieron ya contempladas e incluidas en los análisis propuestos por los teólogos y científicos sociales de la línea de la liberación. Percibieron incluso la contradicción, sobre todo teórica, entre las bases tradicionales de la antropología y teología cristianas y los nuevos desafíos lanzados por la historia y por el feminismo en particular. El malestar creciente generó ambigüedades cada vez mayores y tensiones notables en los encuentros de teología. Era cada vez más difícil acoger el esquema dogmático y metafísico de las iglesias cristianas frente a problemas concretos que tenían que ver con la supervivencia material de las mujeres pobres y la supervivencia eclesial de las mujeres de clase media (Ress, 2002). Era igualmente difícil y constreñido percibir el real desinterés de los teólogos en relación con las relevantes cuestiones planteadas por las teólogas y por las científicas sociales, así como los avances concretos de liberación femenina en el escenario de América Latina. La ignorancia de la mayoría con respecto a los movimientos feministas, las teorías feministas y las conquistas políticas de las mujeres era sorprendente.

Pareció abrirse una nueva división dentro de las comunidades cristianas y de la comunidad de intelectuales. Sin duda, ésta fue formulada por las intelectuales, aunque algunas líderes de los movimientos populares de mujeres experimentasen la misma problemática. Los temas relativos al ejercicio del poder en las iglesias, a la toma de decisión en las comunidades fueron puntos neurálgicos en la generación de conflictos. De la misma forma, las cuestiones teológicas en torno de las imágenes de Dios, del concepto de Dios, de las diferentes enseñanzas religiosas recibidas comenzaron a ser discutidas con ahínco en diferentes grupos feministas. Igualmente la cristología de la liberación, aquella que se desarrollaba a partir del Jesús histórico y de su compromiso con los pobres, también pasaba por la criba de las nuevas identidades femeninas y de su lugar público en la sociedad y en las iglesias. Los contenidos relativos a la sexualidad, al control de la natalidad, a la discriminación y legalización del aborto fueron, asimismo, objeto de reflexión de algunas teólogas, y provocaron conflictos y escisiones en la comunidad cristiana.

La introducción de la hermenéutica del género, a partir de los análisis feministas, llevó a varios grupos de mujeres a sentirse al

margen de las formulaciones tradicionales del cristianismo. Se agruparon en torno a la perspectiva ética y a los valores capaces de construir la comunidad humana, pero apartándose de todas las formulaciones que marcaran la superioridad femenina. Algunas mujeres se atrevieron a comenzar una crítica al pensamiento teológico de la liberación, sobre todo, en la medida en que no se refería a las cuestiones concretas planteadas por las mujeres. Es necesario recordar una vez más que los teólogos de la liberación no se preocuparon y no se preocupan aún por el sujeto social femenino, ni por las cuestiones de la sexualidad y de la procreación. La revolución social buscada en nombre del reino de Dios parecía y parece ignorar las condiciones concretas vividas por las mujeres. Se hablaba de los pobres en general, de las criaturas hambrientas, de los campesinos y los obreros y, principalmente, del pecado social presente en el sistema capitalista injusto. La teología de la liberación, como la tradición patriarcal anterior, ocultaba también las cuestiones más contundentes que tocaban el cuerpo femenino. No se daba cuenta de las opresiones y de la dominación particular que atravesaban nuestros cuerpos en los diferentes ámbitos de la vida pública y privada. Cuando algunos advertían uno u otro aspecto, lo reducían a un problema de orden familiar u originado por el sistema social vigente. El sistema patriarcal, los varones, los teólogos mismos, las estructuras y contenidos religiosos no eran reconocidos como responsables del mantenimiento de la opresión de las mujeres.

Las razones de esa ausencia de posicionamiento de los teólogos en relación con las cuestiones edificadas por las mujeres son mucho más complejas que la afirmación de la falta de interés, como afirmé anteriormente. Hay, como recordé, una estructura de sustentación de las teologías cristianas que excluye lo femenino que conlleva una contradicción de sentido en la medida en que se buscan solamente modificaciones dentro del mismo sistema. Intentaré esbozar una alternativa a este respecto, en el último apartado de esta reflexión.

Los teólogos hombres tuvieron muchas dificultades en aceptar las críticas feministas a su pensamiento. Aunque este comportamiento sea comprensible, esta dificultad revela que el feminismo tocó puntos neurálgicos de las relaciones entre hombres y mujeres.

Por un asunto de justicia, es bueno recordar que algunos teólogos hablaron de la importancia de lo femenino, pero lo colocaron como categoría universal presente en lo humano masculino y

femenino. En ese femenino identificaban la intuición y toda la dimensión del cuidado hacia las personas y la naturaleza. Hablaron de las relaciones entre lo masculino y lo femenino, en cada ser humano; de los arquetipos que representan; de los desequilibrios; y, en general, de las salidas posibles. Enfatizaron, especialmente, el desequilibrio ecológico subsiguiente al desequilibrio entre lo masculino y lo femenino en la cultura vigente.

Si, por un lado, reconocemos de hecho este paso como importante, por otro, percibimos su límite cuando se trata de cuestiones concretas relativas a los cuerpos de las mujeres que viven en situación de abandono económico, social y de violencia. Hay una fuga de las situaciones de violencia concreta cuando se trata de los cuerpos femeninos, de sexualidades abusadas y violentadas de diferentes maneras. Hay un silencio que puede ser más o menos cómplice de las estructuras de violencia del género vigentes en nuestra sociedad.

Se vuelve, nuevamente, al punto básico de la contradicción entre nuestras teorías y prácticas, y de las dificultades de enfrentarnos de forma concreta y contextualizada a las cuestiones relativas a los géneros.

V. LAS CONDICIONES POSIBLES PARA UN NUEVO DISCURSO RELIGIOSO INCLUSIVO

En la teología de la liberación de los años 1970-1990 era común que se dijera que todos los asuntos tienen que ver con la fe que profesamos y, como consecuencia, con la teología. En ese sentido, toda la problemática complejidad humana tendría una relación con nuestra fe religiosa. Se solía realizar teología de las realidades terrestres; o sea, la teología o la visión religiosa de este o aquel problema contextual. El teólogo, en América Latina, parecía entender de casi todo. En ese sentido, los teólogos podían pensar sobre teología y economía, teología y psicología, teología y ciertas expresiones culturales, teología y educación, y así sucesivamente. Es como si nuestras convicciones religiosas se expresaran en el complejo conjunto de nuestra existencia y pudieran orientarla o dirigirla. Siempre hay un problema, un cuestionamiento que plantear desde la experiencia cristiana. Estas afirmaciones son verdaderas en parte, puesto que muchos cristianos tienden a buscar una coherencia de vida en todos los niveles de la actividad social. Sin embargo, hay que reconocer que el debate

con la problemática social a partir de la fe obedece además a las orientaciones ideológicas y políticas de los diferentes grupos sociales. Hay y siempre hubo un pluralismo de interpretaciones en relación con las acciones conformes a la fe cristiana.

En esta misma línea se creía también que bastaba abrir espacios en la teología tradicional o en la teología de la liberación para los asuntos femeninos, como una varilla más del amplio abanico de la liberación, para que el problema estuviera resuelto. Como recordé anteriormente, algunos teólogos llegaron a afirmar la teología feminista como una variante o una subdivisión de la teología de la liberación. Nos damos cuenta de que no puede ser así. La realidad histórica y las reivindicaciones del feminismo son más complejas y amplias. No cabemos en la misma estructura patriarcal, tampoco en la misma antropología sexista ni en las cosmovisiones tradicionales.

Hoy, tenemos que volver a afirmar que la fe y los valores no existen en sí mismos, sino a través de las mediaciones históricas que escogemos. Nuevamente es necesario aceptar que los conflictos de posiciones e interpretaciones a partir de la fe se muestran siempre candentes en la historia humana porque en realidad tienen que ver con nuestras relaciones y conflictos cotidianos. Más allá de estas discusiones, y a través de ellas, las instituciones religiosas, desde sus poderes constituidos, controlaron siempre las diferentes maneras de ser de los fieles. Hoy, aunque se mantengan vivos fuertes resquicios de esa época, estamos inaugurando otros tiempos.

El feminismo, la ecología, las nuevas hipótesis sobre el origen del universo, los avances científicos en las diferentes áreas del conocimiento, los distintos movimientos sociales, el desgaste de las instituciones religiosas, nos abren hacia una nueva forma de pensar y vivir aquello que tradicionalmente llamamos religión.

El problema hoy es pensar nuevamente qué son las convicciones religiosas y, en particular, qué es la teología cristiana a la luz del feminismo y de otras aproximaciones críticas al mundo patriarcal. No basta simplemente preguntar qué dice la tradición cristiana de este o aquel problema. El mero formular esta pregunta significa crear nuevamente la ilusión en cuanto a las posibilidades de respuesta desde la tradición, creer que la tradición es estática y por encima de las contingencias históricas; e incluso, significa afirmar que la tradición tiene siempre respuestas disponibles para nuestro tiempo y nuestro espacio.

Se nos exige una comprensión diferente de las tradiciones re-

ligiosas. Ésta, a mi modo de ver, debería intentar una acogida de las tradiciones religiosas no como dogmas para ser repetidos o como baúles inagotables de donde se puedan sacar siempre respuestas para nuestras preguntas. Las tradiciones son nuestra cultura pasada, que nos lanzó, sin duda, hacia el presente en el que hoy vivimos. Sin embargo, la voz del presente es decisiva. Somos nosotros quienes interpretamos, en nuestros días, las tradiciones y decimos que expresan esto o aquello. Desde las tradiciones guardamos intuiciones, sabidurías, ejemplos de vida que nos ayudan a llevar adelante la vida y las convicciones que tenemos.

Por eso, una vez más, es necesario aceptar la complejidad del momento presente y los desafíos que nos lanza. En este momento histórico percibimos que las tradiciones religiosas, tal como nos fueron legadas, sufren un inmenso desgaste de sentido. Su perspectiva inicial, situada y fechada, parece haber sido desvirtuada, y difícilmente conseguiremos restaurar a partir de ella nuestras nuevas utopías de convivencia.

Nuestras imágenes de Dios como un ser poderoso más allá de todos los seres, pero con referencia a los poderes establecidos, vienen siendo cuestionadas por diferentes grupos. Las instituciones religiosas han dado pruebas de decadencia moral y de complicidad con la destrucción de diferentes formas de vida. Verificamos así el crecimiento de las religiones de masas y también una disminución, tal vez al mismo ritmo, del sentido religioso de la vida; es decir, del respeto a la unión de todos los seres entre sí. Éste es un fenómeno particular de nuestros tiempos.

Es cierto que no podemos ignorar las tradiciones religiosas antiguas y hacer cuenta de que nunca existieron. Ellas habitan nuestro cuerpo y nuestra historia de diferentes maneras. Mientras tanto, existen medios para intentar rescatar las profundas enseñanzas éticas, las sabidurías de las diferentes tradiciones sin reproducir las cosmovisiones patriarcales y los conflictos históricos que las vieron nacer. Podemos, a partir del buen sentido y de nuestra capacidad de diálogo con estas tradiciones, rescatar los aspectos que nos pueden ayudar mejor en la construcción de la comunidad humana. A partir de ahí, rescatamos también el espíritu de las religiones. Religión viene de la palabra latina *religare* y significa la capacidad y la necesidad de ligar las cosas y las personas entre sí. En otros términos, la religión sirve para la construcción de la comunidad humana, para el respeto y la unión entre todas las formas de vida. La religión tiene que ver con una sana y respetuosa convivencia entre las personas, los grupos y los ecosistemas.

Desde esta perspectiva, no hay que buscar una teología cristiana en el sentido tradicional que respete a las mujeres, a los indígenas, a los marginados y a otras categorías. Sí hay que buscar un sentido de vida común que nos haga percibir la importancia de los diferentes grupos para el mantenimiento de la propia vida. Hay que buscar, a partir de la tradición de Jesús de Nazaret, y de otras y otros, y conforme a una interpretación ético-humanista, la forma de que siga circulando la savia del respeto a cada ser y a cada grupo. No necesitamos aferrarnos al conjunto de nuestra tradición, sino sólo enfatizar los elementos positivos que nos unen a otras tradiciones en la construcción de la comunidad humana.

Las religiones cesarían así de ser divisiones o facciones ordenadas por Dios, o por sus fundadores, según las cuales nos orientamos en la vida. Las religiones serían un arte de vivir, una construcción de sentido histórico al cual nos adherimos porque aquí estamos, unidas y unidos por el cordón umbilical común de toda la vida.

Suspiramos por algo diferente al «orden» desordenado e injusto en el cual vivimos. Y, si suspiramos por algo diferente, es porque lo que está ahí actualmente es incapaz de nutrir nuestra vida. Para que este suspiro o esta utopía penetre aún más en nuestras venas humanas, es necesario aceptar que se impone como necesidad vital la muerte o la transformación de las antiguas formas religiosas o de las teologías. No se pone remiendo viejo en paño nuevo, afirmaba la tradición de Jesús. El tejido nuevo, aunque se haya originado del viejo, no puede continuar siendo una simple repetición de lo viejo. Si así fuera, el desgarrón será demasiado grande y la perdición del conjunto se verá acelerada. Además, certificaríamos ante nosotras mismas nuestra incapacidad creativa, en lo que se refiere a la explicitación y la vivencia colectiva de los valores más fundamentales de nuestra existencia. Las religiones, en cuanto formas de conexión, en cuanto sabidurías de vida, en cuanto orientaciones positivas del espíritu humano, no desaparecerán. Mientras tanto, los sistemas religiosos que se convirtieron en pseudoreligiones, sí deben dar lugar a algo diferente, que sea capaz de alimentar nuestro amor y nuestra esperanza. Los sistemas religiosos que nutren divisiones y jerarquías sí pueden y deben desaparecer. Sus instrumentos podrían ser transformados en arados, palas y azadas para remover la tierra humana y plantarla de nuevo. Sus riquezas materiales podrían ser casa y pan para los pobres.

Una reflexión feminista a partir de la hermenéutica del género y de otras mediaciones hermenéuticas nos lleva a percibir la

necesidad urgente de reordenar el propio sentido de la existencia humana y los valores que permiten el desarrollo de nuestras vidas con respeto y equidad.

VI. CONCLUSIÓN

La afirmación de la necesidad de análisis, a partir de una hermenéutica de género y la crítica a las teologías vigentes nos llevarán a un camino hacia el futuro más allá de las religiones institucionales como están organizadas en nuestro presente. Al mostrar las contradicciones internas de la antropología y la teología cristiana en cuanto a sus representaciones simbólicas, contenidos prácticos y ejercicio concreto del poder religioso pusieron de manifiesto la imposibilidad de esas formaciones culturales patriarcales de generar relaciones de justicia y equidad entre los géneros.

La cuestión del género desde el feminismo nos remitió así a la raíz de una concepción jerárquica del ser humano, a partir de la cual el cristianismo, en sus diferentes expresiones históricas, se organizó. Cuestionar esa concepción es también cuestionar las representaciones tradicionales de lo divino y su expresión histórica. De la criba crítica, introducida por el feminismo y por la mediación del género, sobrevive la ética cristiana basada en la necesidad del amor a sí mismo y al prójimo. Este amor, traducido en la construcción de las relaciones de justicia y cuidado, se torna fuente de creación de las relaciones humanas que permitan una sociedad donde todas las personas y todos los seres tengan cabida. Esta ética, en realidad, guarda sus marcas en la historia de los pueblos influenciados por el cristianismo. Pero ella no es la única expresión de la sabiduría ética humana. Otras aproximaciones, enraizando aspectos y coloridos culturales diferentes, componen la gran sinfonía que expresa una nueva comprensión del ser humano, igualmente femenino y masculino. Esta sinfonía ya está siendo compuesta por diferentes grupos tejidos de diferentes tradiciones. Sus primeros acordes, aunque tenues, ya pueden oírse en muchos lugares e igualmente en el territorio latinoamericano. No se puede prever el éxito de esa nueva composición colectiva. Pero su importancia es capital en el nuevo contexto internacional de las religiones, en las que los fundamentalismos vienen operando retrocesos significativos, sobre todo en relación con los avances del feminismo internacional. Precisamos desarrollar un nuevo orden nacional e internacional de las religiones de igual forma

que muchos grupos luchan por un nuevo orden económico, social y político internacional. Las religiones, una vez más, no están exentas de las contradicciones sociales y no pueden afirmarse como instituciones inmunes a las transformaciones de la historia. Éste es el gran desafío de este nuevo siglo. Responder a él es, en cierta forma, escribir una nueva página de nuestra historia común o dar un paso creativo, histórico y utópico al mismo tiempo, en la larga tradición humana de construcción de relaciones de justicia y ternura.

[Traducción: Graciela Pujol]

BIBLIOGRAFÍA

Amorós, C. (1985), *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona: Anthropos.

Beauvoir, S. de (1981), *El segundo sexo. Los hechos y los mitos. La experiencia vivida*, Buenos Aires: Siglo XX.

Fabella, V. y Amba Oduyoye, M. (eds.) (1988), *With Passion and Compassion. Third World Women doing Theology*, New York: Orbis Books.

Gebara, I. (1998/2000), *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión,* Montevideo: Doble clic Editoras; Madrid: Trotta.

Gebara, I. (2000a), «Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération», Paris/Montreal: Alternatives Sud/L'Harmattan.

Gebara, I. (2000b), «Epistemología ecofeminista», en *Ecofeminismo: tendencias e debates*: *Mandrágora. Revista do Nucleo de Estudos Teologicos da Mulher na America Latina* (Universidade Metodista de São Paulo, Brasil), VI/6.

Gebara, I. (2002), *El rostro oculto del mal*, Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2003), *¿Qué es metafísica?*, Madrid: Alianza.

Lagarde, M. (1996), «Género y feminismo»: *Cuadernos Inacabados* (Madrid), 25, p. 14.

Morin, E. (2000), «Complexidade e Transdisciplinaridade», EDUFRN, p. 43.

Ress, M. J. (2002), *Lluvia para florecer: entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina*, Santiago de Chile: Colectivo Conspirando.

Vuola, E. (2001), *La ética sexual y los límites de la praxis: conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*, Quito/Madrid: Abya-Yala/IEPALA.

Wichterich (1999), *La femme mondialisée*, Solin: Actes Sud.

VOCES DE *NEPANTLA*. LAS TEOLOGÍAS LATINAS/HISPANAS EN LOS ESTADOS UNIDOS

Daisy L. Machado

I. LAS LATINAS/HISPANAS EN LOS ESTADOS UNIDOS

Hablar de las latinas/hispanas en los Estados Unidos, conlleva a presentar una serie de aclaraciones o explicaciones que ayuden al lector a captar toda la complejidad de este tema. Algunas preguntas que se deben contestar son: ¿qué es una hispana o latina? ¿cuál es la tarea teológica de esta comunidad de mujeres? ¿por qué se hablan de estas voces femeninas como voces de *nepantla*? ¿cuáles han sido sus portavoces principales?

Comenzamos definiendo el término «latina». El censo del año 2000 dice que, actualmente, en los Estados Unidos viven cerca de 35 millones de personas denominadas «hispanas» por el gobierno. «Hispana» es, en realidad, un término genérico que se comenzó a utilizar en el censo federal a fines de la década de los setenta para diferenciar a aquellas personas nacidas dentro o fuera de los Estados Unidos con raíces en México, Centro, Sur América y el Caribe de lengua española. Al usarse esta categoría artificial, se crea también toda una realidad socio-étnica racial, y se usa esa identidad artificial promoviendo así la marginación de un gran sector de la población de los Estados Unidos, el cual queda categorizado como minoría.

La realidad es que no existen «hispanos» en ningún otro país del mundo más que en los Estados Unidos. Cuando una mexicana o peruana o cubana o chilena llega a los Estados Unidos, se le categoriza de «hispana», y como resultado, ante los ojos de la cultura dominante, pierde su identidad nacional y cultural. Ahora

ella o él es «hispana o hispano» y como tal es vista por la sociedad dominante anglosajona como parte de una gran masa hispana catalogada de modo estereotipado: «Los que no hablan inglés, los que viven en pobreza, los que no obtienen altos niveles de educación, los que trabajan en la agricultura, los que son de tez trigueña, ojos café y pelo negro». No importa que un mexicano coma tortillas y un venezolano coma arepas; no importa que el dominicano baile merengue y el cubano baile salsa; no importa que tenga los ojos claros y el pelo rubio; no importa que sea médico o profesor de universidad. La categoría de «hispano» o «hispana» es una categoría artificial y opresiva, pues le roba a la persona todo su sabor cultural y nacional, incorporándola en los márgenes de la sociedad norteamericana. Y si esa persona es mujer, entonces como hispana es doble minoría: primero por ser hispana y segundo por ser mujer. De la misma manera si ese hispano o hispana tiene además raíces negras, se complica aún más la situación, pues su marginalidad no solamente es por su etnicidad, sino también por su raza y por el color negro de su piel.

Como reacción a esta designacion de superior a inferior —lo cual demuestra grandes desigualdades estructurales y sociales— muchos hispanos han tomado la decisión de autonombrarse y así ejercer su autonomía. Como resultado han surgido los nombres «chicanos o chicanas» que son los méxico-americanos de California. Los tejanos son los méxico-americanos de Texas, que viven en esa zona geográfica mucho antes de la llegada de los norteamericanos, a principios del siglo XIX. Y muchos otros, con raíces por todas las Américas, han decidido autonominarse «latinos o latinas». En cierta medida, este empuje de autonominarse, sea usando el nombre latino o latina, chicano o chicana, es un acto subversivo que rechaza un nombramiento artificial que les fue impuesto.

Es dentro de esta realidad —racial, política, cultural, económica— donde surgen las teologías latinas. Estas teologías representan las voces de las mujeres latinas/hispanas en los Estados Unidos, que dan expresión a sus ideas sobre Dios, el ser humano, la Biblia, la familia, la comunidad, lo cotidiano, la justicia, la pobreza, la liberación, el sistema patriarcal, la igualdad entre mujeres y hombres: teología en conjunto. Se trata de una expresión autóctona. Estas expresiones no hablan de la realidad fuera de las fronteras norteamericanas, aunque se sientan muy conectadas con sus países natales y como parte de los movimientos pro-justicia que existen en todas las Américas. Sin embargo, las mujeres reco-

nocen también que por ser latinas/hispanas viven una nueva y particular realidad como mexicanas o cubanas o salvadoreñas o puertorriqueñas. Como latinas/hispanas viven experiencias que las ayudan a dar forma a su quehacer teológico; además, les sirven de base para los temas teológicos que ellas analizan, como raza y género, exilio, diáspora, inmigrante, identidad, frontera, etc. Podemos comparar las teologías latinas en los Estados Unidos con un gran y hermoso mosaico compuesto de una variedad de metodologías, temas y enfoques. No hay una sola voz ni una sola perspectiva, sino que cada teóloga hace su aportación para crear el mosaico cuyos temas centrales son la justicia y la liberación.

Las mujeres reconocen que hablan como minoría, que sus voces salen del margen; por eso decimos que sus voces son de *nepantla*. Esta palabra de la lengua indígena mexicana náhuatl significa «la tierra del medio», no pertenecen ni a un lado ni al otro. De la misma manera las voces teológicas de las latinas/hispanas no representan a las feministas norteamericanas ni a las *womanists* afro-americanas, pero tampoco representan las voces feministas de las Américas. Ellas, que viven en ese *nepantla*, hablan de la experiencia vivida de ser y no ser, de pertenecer y no pertenecer. Y usando esa realidad como su marco teórico, las latinas/hispanas producen teologías en común, que se van construyendo, en sus comunidades, sobre las reflexiones y vivencias de otras latinas/hispanas: es una teoría encarnada.

II. VOCES TEOLÓGICAS LATINAS/HISPANAS: LAS CATÓLICAS

Se puede decir que la aportación de las teólogas latinas/hispanas es un evento muy nuevo en el mundo teológico estadounidense.

Actualmente, en las 240 escuelas teológicas o seminarios acreditados en los Estados Unidos, hay un total de 3.000 personas funcionando como docentes. De ese número solamente 10 son latinas/hispanas. Podemos hacer un análisis de lo que significan estos números, pero lo que queremos señalar es que la participacion en la producción teológica por parte de las latinas/hispanas es muy nueva dentro de la academia y apenas ahora está comenzando a tomar impulso.

De estas mujeres que ejercen su labor de profesoras dentro de la teología, el grupo se divide en católicas y protestantes (evangélicas). Las voces católicas principales son Ada María Isasi-Díaz (cubana), María Pilar Aquino (mexicana) y Ana María Pineda (sal-

vadoreña). Antes que el grupo de mujeres protestantes, surgieron las mujeres católicas latinas/hispanas quienes, por disponer de más tiempo como profesoras y escritoras, fueron las pioneras que contribuyeron al quehacer teológico latino. Cada una de las católicas ha hecho contribuciones muy valiosas y reconocidas. Lo interesante es ver cómo cada mujer ha tenido su enfoque particular al desarrollar su teología.

Ada María Isasi-Díaz, nacida en La Habana, sale de su país y llega, en 1960, a los Estados Unidos, a la edad de dieciocho años. En enero de 1967, sale para Lima, donde vive como misionera durante tres años. Ella comenta que las experiencias que vivió en Perú la marcaron de forma excepcional, porque su experiencia con los pobres de Lima la llevó a entender que la justicia es la esencia del mensaje evangélico, y la justicia cobra gran importancia en sus luchas y quehaceres cotidianos.

A principios de 1975, Isasi-Díaz se unió a la lucha de las mujeres contra el sexismo en la Iglesia católica, después de haber asistido a la I Conferencia para la Ordenación de las Mujeres en Detroit, Michigan. Isasi-Díaz explica que a través de este trabajo pudo comprender mejor los vínculos que existen entre el sexismo, el prejuicio étnico-racial, la opresión económica y el clasismo.

Comenzó sus estudios teológicos en el Union Theological Seminary, en la ciudad de Nueva York, en 1983. En 1990, obtuvo el doctorado en teología con la especialidad en ética cristiana. Fueron sus estudios y su participación en el movimiento de teología feminista los que la hicieron ver la necesidad de empezar a desarrollar una teología desde la perspectiva de las latinas/hispanas que viven en los Estados Unidos. Isasi-Díaz comenzó así a laborar como teóloga-activista y a elaborar una teología que ella llama «mujerista».

En 1991, comenzó a trabajar en la Escuela de Teología y en la Escuela Graduada de la Universidad de Drew, en Nueva Jersey, donde todavía ejerce como profesora de ética.

Isasi-Díaz publica su primer libro en 1988, titulado *Hispanic Women: Prophetic Voice in The Church,* que fue publicado por la casa luterana Fortress Press, en 1992. Éste fue el primer libro de teología elaborado desde la perspectiva de las latinas/hispanas, en los Estados Unidos; en él destaca la relevancia de las creencias y prácticas religiosas de las mujeres como componentes esenciales de la teología latina/hispana. *En la lucha. Elaborating a Mujerista Theology* es su segundo libro publicado en 1993. En este libro,

Isasi-Díaz presenta una exposición más detallada del método de la teología «mujerista», el cual reconoce e insiste en que las latinas/hispanas son más que capaces para explicar sus creencias religiosas. En 1996 se publica la antología *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, editada por Isasi-Díaz y Fernando Segovia (biblista), la cual continúa siendo, en los Estados Unidos, la primera colección de voces teológicas latinas, católicas y protestantes.

Además de sus libros, Isasi-Díaz también ha escrito numerosos artículos. Uno de los más recientes —en el año 2001— es «The New Mestizaje/Mulatez: Reconceptualizing Difference», en *A Dream Unfinished. Theological Reflections on America from the Margins*, editado por Fernando Segovia y Eleazar Fernández. En este artículo, Isasi-Díaz analiza el uso y el desarrollo en la teología latina/hispana del concepto de «mestizaje-mulatez». Desarrolla esta idea insistiendo en una nueva manera de conceptualizar las diferencias. Isasi-Díaz dice que en lugar de ver las diferencias como lo que separa a las personas y las pone a competir, es decir, las enfrenta mutuamente, deben concebirse estas diferencias como no-esenciales, sino como fronteras que hacen las relaciones posibles. Isasi-Díaz afirma que a propósito se escoge insistir en las diferencias en vez de en las similitudes, que generalmente son más amplias y abundantes.

María Pilar Aquino nació en Ixtlán del Río, Nayarit, México, en un hogar campesino. En 1956, sus padres participaron en el programa económico conocido como el Bracero Program, que comenzó durante la segunda guerra, para traer mano de obra mexicana a los Estados Unidos. Aquino explica que su contacto con las hermanas religiosas, que comienza cuando era una niña de once años, le dio la oportunidad de relacionarse con mujeres educadas, con un sentido de misión para con los pobres y los marginados. Ella era catequista y recuerda que salía con las hermanas a los ejidos en la frontera de Sonora, y estas mujeres le sirvieron de modelo para aprender a trabajar con los pobres, a organizar cooperativas, a alfabetizar, a impartir estudios bíblicos sobre la mujer. Estas religiosas usaban su educación para mejorar la vida de otras personas, lo que fue de gran atracción para Aquino.

En 1974, Aquino ingresa en el convento de la Sociedad de las Hermanas Auxiliadoras, donde participó como hermana religiosa hasta 1983. En los años 1976 y 1977 se siente profundamente impactada por los movimientos de cambio social que se daban en

Centroamérica. Se sentía particularmente solidaria de los movimientos de El Salvador y Nicaragua, y comenzaba a ver con más claridad que las mujeres tenían pocas oportunidades para representar papeles que les permitieran tomar decisiones en sus vidas personales y en la sociedad en general. Aquino empezaba a ver que a las mujeres, aunque representaban papeles prominentes en el trabajo, no se les daba espacio para tomar decisiones, para ocupar posiciones de verdadero liderazgo. Motivada por las comandantes de la revolución nicaragüense y otras compañeras que iban al frente de batalla, Aquino comenzó a cobrar conciencia de la posibilidad de que la mujer saliera de los papeles que le otorgaba la sociedad patriarcal. Se siente motivada y va entendiendo que la mujer puede ser actor de su propia realidad; que puede desempeñar un papel activo y no pasivo; que la mujer es capaz de cambiar su realidad. Esta concientización se dio en la práctica, en la vivencia con otras mujeres comprometidas en la liberación y la justicia, lo cual representaba para Aquino una actividad de compromiso.

En 1984, Aquino termina su licenciatura en teología, en el Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES) de la ciudad de México. En 1991, recibió el doctorado en teología, en la Universidad Pontificia de Salamanca. En mayo del año 2000, Aquino recibió un doctorado en teología *honoris causa*, en la Universidad de Helsinki. En 1997 recibió el premio «Virgilio Elizondo», otorgado por la Asociación de Teólogos Hispanos en los Estados Unidos (ACHTUS) por su contribución a la teología latina/hispana. Actualmente, Aquino es profesora asociada de teología y estudios religiosos, en San Diego University, en California.

Aquino publica su primer libro en 1988, *Aportes para una teología desde la mujer*; en 1992, su segundo libro, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, el cual se tradujo al inglés, *Our Cry for Life. Feminist Theology from Latin America* y se publicó en 1993. El libro fue traducido también al portugués y publicado en 1996, *Nosso clamor pela vida. Teologia latino americana a partir da perspectiva da mulher*. Aquino continúa su producción intelectual con el libro *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina* (1994), el cual es traducido al portugués en 1997. En 1998 escribe, con Elsa Tamez, *Teología feminista latinoamericana*. En ese mismo año, coeditado con Ana María Tepedino, Aquino publica en la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT) *Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana*; y en el año 2000, con Daisy L. Machado y Jeanette

Rodríguez, la antología *Religion, Feminism, and Justice: Foundations of Latina Feminist Theology*, que es la primera colección de ensayos por feministas latinas/hispanas, católicas y protestantes, en los Estados Unidos. Desde 1980, en que publica su primer artículo «Presencia de la mujer en la tradición profética», hasta hoy, Aquino ha publicado, en inglés y en español, más de 35 ensayos o capítulos de libros y más de 50 artículos para diccionarios y enciclopedias teológicas.

Nuestra tercera teóloga latina/hispana es *Ana María Pineda*, que nació en El Salvador y viajó, a los tres años, con sus padres a la ciudad de San Francisco. Su formación se da en un hogar católico practicante. En 1963, en su adolescencia, toma la decisión de ingresar en la comunidad religiosa de las Madres de la Misericordia, a la cual todavía pertenece. Pineda se cría en el barrio latino/hispano de San Francisco, conocido como «La Misión», donde sirve a su comunidad como maestra en la escuela secundaria (preparatoria) de la parroquia de San Pedro. En 1987, Pineda recibe la maestría en teología del Catholic Theological Union, en Chicago; y 1992 recibe el doctorado en teología en la Universidad Pontificia de Salamanca. Pineda fue presidenta de la Asociación de Teólogos Hispanos en los Estados Unidos (ACHTUS) (2000-2001). Actualmente es profesora asociada de religión en la Santa Clara University, en Santa Clara, California, donde es también directora del Programa de Ministerios Pastorales. Pineda es co-editora, con Robert Schreiter, de la antología *Dialogue Rejoined: Theology and Ministry in the United States Hispanic Reality*, publicada en el 1995, y ha escrito también más de 10 artículos; el más reciente se titula «Ministerio sin fronteras» en la antología *Camino a Emmaús: Compartiendo el ministerio de Jesús* (2002), editado por Isasi-Díaz, Tim Matovina y Nina Torres-Vidal.

Si hacemos un análisis de estas tres teólogas, encontramos que las tres vienen de hogares católicos practicantes, donde la fe era ingrediente clave para el diario vivir. También hallamos que, aunque comparten la experiencia de ser latina/hispana, de vivir fuera de su suelo natal, cada una de estas mujeres le da un matiz particular a la producción teológica de las latinas/hispanas.

Isasi-Díaz, que articula la teología «mujerista», usa una metodología con un enfoque antropológico-cultural: entrevista a mujeres de la base y se une a sus comunidades para convivir con ellas y para aprender de ellas. Isasi-Díaz utiliza la sabiduría que estas

mujeres han logrado, por medio de sus experiencias, como latinas/hispanas marginadas en el país más rico del mundo. Ella las escucha y va interpretando lo que recibe de las mujeres para crear los conceptos básicos de la teología «mujerista»: la importancia de lo cotidiano, de la vida compartida, de la justicia, de la vida como lucha. Isasi-Díaz reflexiona, asimismo, sobre las conexiones que existen entre el sexismo y el racismo, particularmente cómo este racismo impacta en las comunidades étnicas estadounidenses, con un enfoque principal en la comunidad latina/hispana. En sus más recientes escritos, Isasi-Díaz ha dado bastante relieve al concepto de «diferencia», particularmente usado por el grupo anglosajón dominante para crear categorías racistas y despectivas de la comunidad latina/hispana. Por eso, afirma que al hablar de diferencia, el grupo mayoritario, a propósito, escoge insistir en las diferencias en vez de en las similitudes, las cuales son generalmente más amplias y conducen a la colaboración. Aquino sigue otro camino que Isasi-Díaz y no usa como método en sus trabajos el análisis antropológico-cultural, sino que hace un análisis económico y político. Ella, más que Isasi-Díaz, ha mantenido y nutrido sus conexiones con las feministas latinoamericanas. Aunque Isasi-Díaz lleva cinco años dando clases en el Seminario de Matanzas, en Cuba, Aquino se autoidentifica más con las latinoamericanas, y continúa colaborando para esta audiencia escribiendo más en español que en inglés. Isasi-Díaz, más que Aquino, utiliza su contexto de latina/hispana como base de reflexión teológica y escribe más en inglés, así mantiene un diálogo continuo y abierto con las feministas norteamericanas y con las *womanists* afro-americanas. Aquino es, además, más crítica de los sistemas políticos que contribuyen a la opresión y pobreza de la mujer latina/hispana y latinoamericana que Isasi-Díaz, lo que hace que su trabajo sea más sociológico y político.

Otro punto de disimilitud es el nombre que Isasi-Díaz y Aquino escogen para autodefinirse. Isasi-Díaz se llama «teóloga mujerista» mientras que Aquino se llama «teóloga feminista». Aunque ambas tienen la misma meta de desenmascarar el sexismo y la injusticia que debilitan la vida de la mujer, cada teóloga ve su camino como distintivo. Se puede decir que Isasi-Díaz utiliza un análisis micro, enfocado en las mujeres, en sus comunidades y en la producción teológica que nace de esa vivencia. Aquino utiliza un análisis macro, que mira con ojo crítico las estructuras, sean religiosas, económicas o políticas, para nutrir e informar su trabajo teológico.

Finalmente, encontramos otra disimilitud entre Isasi-Díaz y Aquino: la importancia que le dan a la *frontera*. Aquino, quizás porque nació en México y le es más íntima la realidad fronteriza entre los Estados Unidos y México, toma más en cuenta la realidad del inmigrante y la frontera. Así, ha realizado estudios sobre las remesas que los millones de inmigrantes latinos/hispanos envían a sus familiares; dinero que actualmente le sirve a muchos países latinoamericanos como fuente de ingreso nacional. Su análisis vuelve a darse sobre el nivel macro cuando examina cómo los empleos de bajo ingreso de latinas y latinos sirven para dar vida a comunidades que viven aún en una gran pobreza y desesperanza. No digo que Isasi-Díaz ignore totalmente esta realidad fronteriza, pero no es tema dominante en sus escritos ni en sus reflexiones teológicas.

Pineda trae otro matiz muy suyo a las producciones teológicas de las latinas/hispanas. La primera característica distintiva del trabajo de Pineda es su conexión más personal con la Iglesia católica. Su activismo y crítica de la Iglesia no son tan agudos ni tan obvios como los de Isasi-Díaz y Aquino. Esto no quiere decir que Pineda no desee ni promueva cambios en la Iglesia católica, sino que lo hace con un estilo menos tajante que sus dos colegas. Pineda, fundamentalmente, es una teóloga pastoral. Así ha enfocado sus escritos y su labor como maestra en la realidad pastoral de la comunidad latina/hispana, ha dirigido proyectos para la educación pastoral de laicos católicos y ha sido muy activa, en el ámbito nacional, en proyectos protestantes-católicos para mejorar, apoyar y expandir la educación teológica para latinas y latinos. Su participación en comités y organizaciones nacionales que están enfocados hacia la educación teológica ha dado a la comunidad latina/hispana una voz representativa de la que de otra manera hubiera carecido.

Al hacer de la educación teológica su objetivo principal, Pineda tiene como enfoque e interés la teología práctica. También ha hecho bastante énfasis en la religión popular, prestando atención especial a la Virgen de Guadalupe. Precisamente sobre la Virgen de Guadalupe, ella imparte una clase en la universidad en la que incorpora una obra teatral sobre el encuentro de Juan Diego y la Virgen. Esta obra, presentada por el «Teatro Corazón» de una de las parroquias latinas/hispanas, en Santa Clara, emplea 80 jóvenes, adultos, niños y ancianos de la comunidad para dar vida a esta historia tan significativa para la comunidad mexicana en especial, y también para los otros latinos/hispanos. Usando los sím-

bolos, la música y la misma fe del pueblo, Pineda hace del concepto académico llamado «religión popular» una realidad palpable que cobra significado personal e inmediato para sus estudiantes y la comunidad.

Como es de esperar, el movimiento va creciendo y expandiéndose para incluir nuevas voces y perspectivas. A este grupo de teólogas pioneras católicas, se han añadido otras mujeres. Michelle González, cubano-americana, quien terminó el doctorado en teología en el año 2001, en Graduate Theological Union, en California. En su primer libro sobre sor Juana Inés de la Cruz, publicado en 2003, habla de la estética teológica en los escritos de sor Juana; es decir, de la belleza en la teología. A ella se une Nancy Pineda-Madrid, que está finalizando su disertación, una tejana de El Paso, Texas, que está elaborando lo que ella llama una «epistemología chicana» en la que analiza las raíces de la opresión de la latina/hispana. Poco a poco va creciendo el número de latinas/hispanas con doctorados en teología, y entre este grupo pequeño, las católicas continúan siendo el número mayor.

III. VOCES TEOLÓGICAS LATINAS/HISPANAS: LAS PROTESTANTES

Quedaría incompleto este ensayo si no se incluyera a las teólogas latinas/hispanas protestantes (o evangélicas). Estas mujeres representan otra realidad religiosa en los Estados Unidos; de hecho, estudios recientes demuestran que del 20 al 30 % de las latinas/hispanas son protestantes. Actualmente, las iglesias protestantes latinas/hispanas, igual que sucede en Latinoamérica, van creciendo y son una expresión del cristianismo que no se puede ignorar. Las latinas/hispanas que han nacido o se han criado en los Estados Unidos se refieren a sí mismas como «protestantes», mientras que las que vienen de Latinoamérica usan el nombre «evangélica» para autodenominarse. Las voces de las latinas/hispanas protestantes más conocidas son las de Daisy L. Machado (cubana), Elizabeth Conde-Frazier y Loida I. Martell-Otero (ambas puertorriqueñas, nacidas en Nueva York).

Daisy L. Machado, nacida en Camagüey, Cuba, viajó a los Estados Unidos con sus padres cuando tenía tres años. La salida de sus padres se produjo poco antes de la revolución cubana. Se crío en la ciudad de Nueva York. Obtuvo su maestría en Trabajo Social, en 1978, en la Escuela de Trabajo Social Hunter College, en Nue-

va York; la maestría en «Divinidades», en el Union Theological Seminary, en Nueva York (1981), y en 1996 obtuvo el doctorado en historia del cristianismo, en la Divinity School, de la Universidad de Chicago. En 1981, Machado fue la primera latina/hispana ordenada ministerialmente por la denominación protestante conocida como la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) y fue ministro de congregaciones latinas/hispanas en Connecticut, en Nueva York, en Gary, Indiana, en Houston y en Fort Worth, Texas. Autora de más de diez ensayos o capítulos de libros, Machado ha publicado también tres de sus sermones, el primero en una colección de sermones escritos por mujeres, «A Powerful Gospel», en *And Blessed is She. Sermons by Women* editado por David Farmer y Edwina Hunter (1990), y el más reciente titulado «Abre mis ojos a la dignidad de la mujer hispana» en la antología *Más voces. Reflexiones teológicas de la Iglesia hispana,* editada por Luis Pedraja (2002). Es también coeditora, con María Pilar Aquino y Jeanette Rodríguez, de la antología *Religion, Feminism, and Justice. Foundations of Latina Feminist Theology* (2002). Su segundo libro se titula *Of Borders and Margins. Hispanic Disciples in the Southwest, 1888-1942* (2003), en el que analiza cómo la ideología del «destino manifiesto», del imperio y de los mitos nacionales de mediados a finales del siglo XIX, con su contenido de racismo y marginación, influyeron en la teología misionera de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) en su trabajo pastoral con mexicanos en Texas. Machado fue la primera directora de la organización nacional Hispanic Theological Initiative (1996-1999) creada para promover la educación teológica de latinas y latinos mediante becas doctorales, un programa de tutoría, talleres y la creación de redes de apoyo entre estudiantes de doctorado en todo el país. Actualmente, Machado es profesora asociada de historia del cristianismo y estudios latinos en la Brite Divinity School, en Fort Worth, Texas, donde fue la primera latina/hispana miembro de la facultad.

Elizabeth Conde-Frazier nació en el condado de Brooklyn, Nueva York, de padres puertorriqueños. Fue maestra bilingüe en escuelas públicas de Nueva York durante tres años antes de comenzar sus estudios teológicos pastorales. Obtuvo la maestría en «Divinidades», en el Eastern Baptist Seminary, en Filadelfia, en 1982. Ese mismo año Conde-Frazier fue ordenada ministerialmente, siendo la primera latina/hispana ordenada en la denominación protestante conocida como Iglesias Bautistas Americanas. Tras

haber participado en la pastoral de las congregaciones latinas/hispanas en Nueva York y Connecticut, en 1988 aceptó la dirección del programa «Hispanic and Latin American Ministries», en la Andover Newton Theological School, en Newton, Massachusetts. En 1998, Conde-Frazier obtuvo el doctorado en teología y educación religiosa, en el Boston College, y en 1999 pasó a la facultad de Claremont School of Theology, en California, donde es profesora asistente de educación religiosa. Autora de más de 10 ensayos o capítulos de libros, Conde-Frazier ha escrito sobre una variedad de temas en torno a la educación religiosa, la espiritualidad, la mujer protestante y la Iglesia. Su ensayo «Hispanic Protestant Spirituality», en la antología *Teología en conjunto. A Collaborative Hispanic Protestant Theology* (1997), coeditada por Loida I. Martell-Otero y José D. Rodríguez, examina el modo en que los protestantes latinos entienden el papel del Espíritu Santo dentro de sus experiencias religiosas. En su primer libro, *Hispanic Bible Institutes: Mission, Pedagogy and Theology* (2003), analiza los institutos bíblicos protestantes, que constituyen escuelas surgidas en las comunidades latinas/hispanas para proveer una educación teológica paralela a la que ofrecen los seminarios o escuelas teológicas.

La tercera voz latina/hispana protestante es la de *Loida I. Martell-Otero*, nacida en el condado de Manhatan, Nueva York, de padres puertorriqueños. Martell-Otero se traslada a Puerto Rico a la edad de catorce años y vive en la isla hasta los treinta años, momento en el que regresa a Nueva York. Pertenece a la tercera generación protestante de la denominación Iglesias Bautistas Americanas. Después de obtener el doctorado en medicina veterinaria (1979), en 1990 recibe la maestría en «Divinidades», en la Andover Newton Theological School. En ese mismo año es ordenada ministerialmente y comienza su labor pastoral en congregaciones latinas/hispanas en Nueva York. En el año 2000 obtuvo el grado de maestría en filosofía en la Fordham University, de Nueva York. Actualmente está finalizando su disertación para el doctorado en teología en torno a la elaboración de una soteriología latina/hispana. Otero-Martell es coeditora, con José D. Rodríguez, de la antología *Teología en conjunto. A Collaborative Hispanic Protestant Theology* (1997), la primera colección de ensayos escritos por teólogos y teólogas protestantes latinos y latinas. La antología recoge una ensayo de Martell-Otero titulado «The Ongoing Challenge of Hispanic Theology», en el que

analiza los retos a los que se enfrenta la Iglesia protestante latina en los Estados Unidos.

Al igual que las teólogas católicas, estas teólogas protestantes provienen de hogares practicantes. La madre de Machado fue predicadora y pastora en Cuba. El padre de Martell-Otero es pastor. Las teólogas protestantes representan el quehacer teológico de las latinas/hispanas, desde una nueva perspectiva que nace de sus experiencias como ministros ordenados y que refleja la complejidad de ser mujeres ordenadas. Esta experiencia pastoral ha nutrido el desarrollo de sus teologías y constituye el marco de sus reflexiones. Estas mujeres aportan también al gran mosaico teológico latino/hispano unos elementos muy distintivos, como son: el carismático, en el que la experiencia religiosa es interpretada desde la óptica del Espíritu Santo; el concepto de «dones espirituales» que constituyen un complemento del ministerio latino/hispano protestante; la importancia de la Biblia para la fe y la práctica de la latina/hispana protestante; el papel clave que representa la predicación, es decir, el impacto de la mujer latina/hispana en el púlpito.

También es importante aclarar que entre el grupo de teólogas protestantes existe una variedad de autodefiniciones. Por ejemplo, Machado se considera una feminista latina/hispana y cree que las teologías de la liberación han contribuido al desarrollo de su propia óptica teológica, crítica del racismo, del sexismo y de las estructuras económicas. Conde-Frazier y Martell-Otero no se consideran feministas ni «mujeristas», sino que reclaman la metodología liberadora propia del evangelio que comienza con un llamado a la salvación integral del ser humano. A pesar de estas notas distintivas, son mujeres, Machado y Conde-Frazier en particular, que comparten la realidad de vivir en dos mundos, son mujeres de *nepantla,* que no son aceptadas por la sociedad dominante norteamericana, que las cataloga «hispanas», pero tampoco pertenecen a Cuba ni a Puerto Rico, porque no se criaron allí. Esta realidad se ha manifestado en su trabajo teológico, especialmente en los escritos de Machado, quien procura interpretar ese *nepantla* y hacer de ello una realidad que produzca dignidad y solidaridad con los que viven marginados.

A estas voces protestantes se les unen las de Leticia Guardiola, mexicana, que está terminando su disertación para el doctorado en Biblia (Nuevo Testamento), y Nora Lozano, mexicana, que asimismo está finalizando su disertación para el doctorado en teo-

logía. Guardiola trabaja sobre el tema de mestizaje en el Nuevo Testamento, y Lozano analiza las categorías teológicas surgidas en la teología latina/hispana protestante.

IV. ANTICIPANDO EL FUTURO

Verdaderamente, las teologías latinas/hispanas que han surgido en los últimos quince años, han aportado una nueva e importante perspectiva al quehacer teológico de toda la comunidad latina en los Estados Unidos. Este grupo de teólogas ha colocado las bases para la construcción de una teología latina/hispana llena de riqueza y variedad, que irá cambiando y ampliándose para dar voz a las nuevas generaciones que surjan. Estas mujeres, que trabajan en conjunto, cruzan fronteras religiosas y culturales sin importarles que sean católicas o protestantes, pues colaboran y producen una teología que continúa elevando el papel de la mujer en la Iglesia universal y en la sociedad y que sigue pregonando la justicia y la esperanza. Como dice Isasi-Díaz, «la vida es lucha». Cada una de estas mujeres se ha entregado a la lucha de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Aquino, M.ª P. (1992) *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José de Costa Rica: DEI.

Aquino, M.ª P. (1993), *Our Cry for Life. Feminist Theology from Latin America*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Aquino, M.ª P., Machado, D. L. y Rodríguez, J. (eds.) (2002), *Religion, Feminism, and Justice: Foundations of Latina Feminist Theology*: Austin: University of Texas Press.

Conde-Frazier, E. (1997), «Hispanic Protestant Spirituality», en L. I. Martell-Otero y J. D. Rodríguez (eds.), *Teologia en conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology*, Westminster John Knox Press.

Isasi-Díaz, A. M.ª (1993), *En la lucha. Elaborating a Mujerista Theology*: Minneapolis: Fortress Press.

Isasi-Díaz, A. M.ª (2001), «The New Mestizaje/Mulatez: Reconceptualizing Difference», en F. Segovia y E. Fernández (eds.), *A Dream Unfinished: Theological Reflections on America from the Margins*, Maryknoll: Orbis Books.

Isasi-Díaz, A. M.ª y Segovia, F. (eds.) (1996), *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, Minneapolis: Fortress Press.

Machado, D. L. (1999), «Latinos in the Protestant Establishment: Is There a Place for Us at the Feast Table?» en D. Maldonado (ed.), *Protestantes/Protestants*, Nashville: Abingdon.

Machado, D. L. (2001), «La otra América», en F. Segovia y E. Fernández (eds.), cit.

Machado, D. L. (2002), «Abre mis ojos a la dignidad de la mujer hispana», en L. G. Pedraja (ed.), *Más voces. Reflexiones teológicas de la Iglesia hispana,* Nashville: Abingdon.

Martell-Otero, L. I. (2002), «Mujeres Hispanas/Latinas Teologizando: Una perspectiva evangélica», en L. G. Pedraja (ed.) (2002), cit.

Pineda, A. M.ª (2000), «The Murals: Rostro del Pueblo»: *Journal for Hipanic/Latino Theology*, 8/2.

Pineda, A. M.ª (2002), «Ministerio sin fronteras», en A. M.ª Isasi-Díaz, T. Matovina y N. Torres-Vidal (eds.), *Camino a Emmaús: Compartiendo el ministerio de Jesús*, Minneapolis: Fortress Press.

Pineda, A. M.ª y Schreiter, R. (eds.) (1995), *Dialogue Rejoined: Theology and Ministry in the United States Hispanic Reality*, Liturgical Press.

REFLEXIONES SOBRE EL ECOFEMINISMO EN AMÉRICA LATINA

Mary Judith Ress

No hay duda de que estamos viviendo en tiempos de crisis. Nos damos cuenta de que hemos destruido nuestros ecosistemas hasta tal punto que están muriendo frente a nuestros propios ojos. Informe tras informe, los biólogos, los físicos y los ecologistas nos entregan datos alarmantes sobre el deterioro acelerado del planeta.

Una respuesta a esta crisis es el *ecofeminismo*[1]. La intuición fundamental del ecofeminismo es la convicción de que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema patriarcal —de «poder sobre»— que niega la unión primordial de todo el cosmos. El ecofeminismo invita a redescubrir quiénes somos como especie humana. Invita a reubicarnos dentro del tejido de la comunidad de vida de la tierra como una respuesta para detener la destrucción del planeta. Propone un nuevo paradigma, una nueva cosmovisión que esté más en armonía con los ecosistemas del planeta y con las fuerzas del universo. En síntesis, el ecofeminismo propone una nueva perspectiva para percibir la realidad.

Para mí, el ecofeminismo es una palabra nueva para una sabiduría muy antigua, una sabiduría que todavía duerme dentro de nuestros huesos y memorias genéticas. Es el descubrimiento o, mejor dicho, el despertar paulatino de que no somos los «dueños del universo», sino una parte más del gran tejido de la vida. Los

1. El término «ecofeminismo» fue utilizado por primera vez en 1976 por la filósofa francesa Françoise D'Eaubonne. Tiene sus raíces en la ecología profunda y del feminismo crítico o radical (Miles y Shiva, 1993, 13).

elementos de nuestros cuerpos fueron formados en aquella primera gran explosión cuando nació el universo hace 15.000 millones de años. Estabas tú y estaba yo en esta inimaginable gran fulguración primordial; estaban los dinosaurios, las ballenas, los pájaros, las hormigas, los árboles: *todo*; todo lo que estará, estaba presente en este primer momento sagrado.

El ecofeminismo desafía fuertemente los conceptos androcéntricos y antropocéntricos de la teología cristiana tradicional. Las ecofeministas preguntan si el cristianismo puede ser suficientemente flexible para cambiar sus conceptos antropológicos tanto del ser humano como de Dios. Preguntan, además, si pueden cambiar su cosmología desde un *deus ex machina* fuera del universo, pero «con control» de todo lo que pasa en él, hacia un sentido de lo Sagrado inmanente, un gran misterio que, como nosotros y nosotras, está en continua evolución.

La metáfora del ecofeminismo es el cuerpo: formamos parte de un solo cuerpo sagrado. Las ecofeministas están convencidas de que estamos frente a un nuevo momento de revelación; una revelación donde la conciencia humana despierta a la grandeza y la experiencia sagrada que son los ciclos y los procesos del planeta.

¿Qué puede ser más evidente que el hecho de que todo está conectado? ¿Qué puede ser más evidente que nuestro parentesco con todo lo que ha sido, es, y será? ¿Cómo es posible que hayamos olvidado lo que nuestros ancestros sabían intuitivamente? Porque en una época de nuestro desarrollo como especie, desarrollamos una manera de pensar y actuar que nos ha hecho creer que estábamos separados de las otras especies de la tierra. Y no solamente separados de, sino con un *absoluto poder sobre* las demás especies. Más aún, que la tierra era nuestra para dominarla y someterla. Solamente en las últimas décadas hemos podido poner nombre a esta desviación. Su nombre es el *patriarcado*: un sistema que califica todo en términos de dominación y subordinación, arriba o abajo, bueno o malo, superior o inferior.

La opresión de la mujer y la destrucción del planeta no son dos fenómenos aislados, sino dos formas de la misma violencia. Los dos vienen de una aberrante necesidad de controlar lo que es diferente, lo que no entendemos. De ser *fuentes* de vida, tanto la tierra como la mujer nos hemos convertido en *recursos*. Pero, en la actualidad, las ecofeministas somos cada vez más conscientes de que nuestra inhabilidad para reconocer que somos parte de la comunidad de la tierra nos lleva al eco-suicidio de vastos sectores del planeta y al suicidio de nuestra propia especie. Es como si

finalmente estuviésemos despertándonos de un sueño muy largo, recordando quiénes somos realmente.

Las ecofeministas se juntan con todos y todas aquellas que buscan una cosmovisión más holística que reconoce y celebra el tejido de la vida. Diversidad, sí; celebramos la diversidad, pero reconocemos nuestro parentesco fundamental.

I. EL ECOFEMINISMO EN AMÉRICA LATINA

El interés por el ecofeminismo comienza en América Latina en la década de los noventa. No es un movimiento todavía, pero hay una creciente atracción por sus propósitos, sobre todo, en el contexto de las mujeres (religiosas, agentes pastorales) que trabajan en sectores populares.

Dos de las teólogas feministas más destacadas de América Latina —Elsa Tamez (1993/1994) e Ivone Gebara (1993: 44-48)— califican el ecofeminismo como la tercera fase de la teología feminista en América Latina. Tamez dice de esta fase:

> El desafío es muy radical pues implica reinventar toda la teología cristiana. Hay incomodidad en releer los grandes temas teológicos como la cristología, la Trinidad y la eclesiología por su androcentrismo. Se reconoce que las implicaciones de la reconstrucción van más allá de la ortodoxia (Tamez, 1993/1994).

Sin lugar a dudas, Ivone Gebara, teóloga feminista brasileña, es la más conocida ecofeminista en América Latina. Ha inspirado a cientos de mujeres con su visión de un «ecofeminismo holístico». En su libro sobre el ecofeminismo, Gebara escribe:

> Al adoptar una perspectiva ecofeminista, que es una combinación de feminismo y ecología holística, lo que ha cambiado es mi punto de vista: mi forma de mirar el mundo, las personas, y los acontecimientos. He abandonado mi visión del mundo exclusivamente antropocéntrica y androcéntrica. He comenzado, entonces, a sentir la vida dentro de mí de una forma diferente. Con el ecofeminismo he comenzado a ver más claramente cómo nuestro cuerpo, mi cuerpo, y los cuerpos de mis vecinos son afectados no sólo por el desempleo y la dura economía, sino también por los dañinos efectos que el sistema de explotación industrial les impone. He comenzado a ver más claramente cómo la exclusión de los pobres está ligada a la destrucción de sus tierras, a las fuerzas que no les dan otra alternativa que la de moverse de un lugar a otro en un exilio incesante, al racismo, y a la creciente militarización de sus países. Para defender el

injusto monopolio de una minoría, los países pobres se han militarizado más intensamente: se arman para matar a sus propios pobres. He llegado a ver cuánto encaja todo esto con la inherente lógica del sistema patriarcal —especialmente en su forma contemporánea— de la cual podemos hablar como «globalización económica», que es un orden global, o mejor dicho un «desorden global» (Gebara, 1999: iv).

Mi ecofeminismo es un disparo a través de la firme convicción de que la belleza es importante para sanar a las personas. Puede ser que la belleza de los sonidos, de los colores, de las palabras, de las caras, de la comida y la bebida, o de los abrazos [...] Yo siento que el ecofeminismo nace de la vida diaria, en el diario compartir entre personas, basura en las calles, malos olores, la ausencia de alcantarillados y de agua potable, mala nutrición, y atención médica inadecuada. El tema ecofeminista nace de la falta de recolección municipal de basura, de la multiplicación de ratas, cucarachas, y mosquitos, y de las heridas en la piel de los niños. Esto es cierto porque normalmente son las mujeres las que tienen que enfrentarse a los problemas de la supervivencia diaria: mantener limpia la casa y alimentar y lavar a los niños [...] Ésta no es una nueva ideología. Al contrario, es una percepción diferente de la realidad que comienza precisamente del injusto sistema en el que nos encontramos y que busca sobreponerlo para darle felicidad a todos y a todo [...] A pesar de nuestra falta de claridad y de la amplia tentativa de nuestras acciones, yo propongo examinar el amplio tema del ecofeminismo desde una perspectiva filosófica y relacionado a la experiencia religiosa cristiana [...] Mi tarea será apuntar a la posibilidad de reinterpretar algunos elementos claves dentro de la tradición cristiana con el propósito de reconstruir el cuerpo de la Tierra, el cuerpo humano, y nuestra relación con todos los cuerpos vivientes (Gebara, 1999: vii).

En 1994, la revista chilena *Con-spirando. Revista Latinoamericana del ecofeminismo, espiritualidad y teología*, de la cual soy miembro fundadora, publicó todo un número sobre el tema del ecofeminismo. En su editorial se afirma:

> Nos parece que estamos necesitando nuevas formas de entender nuestro lugar en el mundo —resituarnos— para desde ahí «re-tejer» nuestra vida cotidiana, una trama de relaciones que organiza a nuestras sociedades, nuestra manera de producir la cultura que habitamos. Visualizamos en el ecofeminismo —o en los ecofeminismos— una corriente de energía de cambio político cultural que nos pone en movimiento, agita nuestras mentes, reanima nuestras intuiciones, desata nuestras preguntas (*Con-spirando*, 1993: 1).

En un número sobre el ecofeminismo de la revista *Con-spirando*, Rosa Dominga Trapasso, religiosa de la Congregación Misionera de Maryknoll, que ha vivido más de treinta años en Perú y es

cofundadora de Talitha Cumi, Círculo de Feministas Cristianas, escribe el artículo de fondo. Ella señala lo siguiente:

> El feminismo y la ecología no son movimientos aislados que han surgido casualmente en nuestros tiempos. Ecología y feminismo son más bien movimientos *concordantes*. Yo me atrevo a pensar que el feminismo necesariamente tuvo que evolucionar hacia el ecofeminismo al poner en evidencia las vinculaciones de todas las formas de opresión y violencia, desde la opresión en el interior de la familia hasta la destrucción del planeta [...] Al denunciar el androcentrismo y el antropocentrismo de la sociedad patriarcal, y al oponerse a todas las manifestaciones de dominación de las mujeres y la naturaleza, el ecofeminismo apunta hacia la liberación humana y la armonización entre la humanidad y la naturaleza. Por eso, el mensaje del ecofeminismo afirma que la búsqueda de relaciones igualitarias y armoniosas entre las personas contribuye a establecer relaciones saludables y armoniosas con la naturaleza. En el mismo sentido, cuando nos oponemos a las violaciones de la naturaleza, estamos oponiéndonos a la mentalidad patriarcal que permite la violación de las mujeres (Trapasso, 1993: 2-6).

Trapasso nos advierte de que el ecofeminismo es mucho más que ponerse a favor de la conservación de los recursos. Para ella, es un proceso hacia una sociedad que rompe con el antropocentrismo y donde nos reubicamos entre todos los elementos de la creación. No será un camino fácil. Es realmente una política de resistencia, una lucha por el bienestar del planeta y por la transformación de todas las relaciones sociales.

II. INVESTIGACIÓN SOBRE EL ECOFEMINISMO EN AMÉRICA LATINA

Durante los últimos dos años he investigado la evolución del ecofeminismo dentro de los círculos de mujeres, con los cuales estoy vinculando, acá en América Latina.

Este proyecto surgió de una sospecha, pues en este momento de nuestra historia humana, un creciente número de mujeres está experimentando un giro en nuestra manera de entendernos y de entender nuestro lugar en el universo; estamos —casi sin darnos cuenta— re-dibujando nuestras cosmovisiones. Quizás es un simple «recordar quiénes somos» después de vivir bajo el peso del sistema patriarcal durante tantos siglos. Desde esta sospecha nació la inspiración de tratar de documentar este cambio de cosmovisión dentro del «universo» donde yo estoy ubicada, es decir, en el mundo del quehacer de la teología feminista en América Lati-

na. Empecé este proyecto en el año 2000, como parte de mis estudios doctorales en teología feminista, con la siguiente hipótesis:

> En América Latina, un creciente número de mujeres que, motivadas por su fe, fueron activistas en las luchas de sus pueblos en las décadas de los setenta y ochenta y que se sentían identificadas con la teología de la liberación y sus prácticas, hoy se están autodefiniendo como «ecofeministas». Esto es evidente en la manera en que ellas se perciben a sí mismas en su relación con la tierra y con el cosmos; en la manera en que están renombrando o reimaginando a Dios; en lo que creen acerca de la muerte y la resurrección; y en los cambios en sus posturas éticas y prácticas espirituales.

Para poder documentar esta hipótesis, decidí entrevistar a 12 mujeres latinoamericanas que están haciendo teología desde una perspectiva feminista. La mayoría ha sido militante de los movimientos de la teología de la liberación en sus respectivos países. Considero que escogí un grupo representativo cuyo compromiso, basado en la fe cristiana hacia los pobres y oprimidos, es obvio, pero que hoy son parte de una nueva práctica y teoría que yo la llamaría «ecofeminista». Mi propósito era levantar sus voces, sus caminatas teológicas y espirituales para enriquecer el pensamiento teológico latinoamericano. Pienso que son algunas de las «nuevas voces» que escucharemos dentro de la teología latinoamericana en los años que vienen:

Agamedilza Sales de Oliveira (Manaus, Brasil). Nacida en 1950. Católica, educadora y biblista feminista, fundadora del movimiento feminista María Sem Vergonha.

Marcia Moya (Quito, Ecuador). Nacida en 1965. Católica, docente, biblista y teóloga feminista, acompañamiento a grupos de mujeres. Libros: *Propuesta pedagógica de Jesús* (1999); *Reverdecerá: Poemas ecofeministas* (2002).

Coca Trillini (Buenos Aires, Argentina). Nacida en 1951. Católica, docente, biblista popular, teóloga feminista, escritora. Coordinadora del grupo «Católicas por el derecho de decidir en América Latina». Libros: *¿Qué son las Comunidades Eclesiales de Base en la Argentina?* (1993); *De la pirámide al arco iris. Cuaderno de trabajo sobre mujer y Biblia* (1995).

Sandra Duarte (São Paulo, Brasil). Nacida en 1966. Actualmente no pertenece a ninguna iglesia. Docente de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo. Título de su tesis doctoral: *Teo(a)logía, Ética e Espíritualidade Ecofeminista: Una análise do Discurso* (1999).

Fanny Geymonat-Pantelís (La Paz, Bolivia). Nacida en 1940, en Uruguay. Metodista, teóloga feminista, coordinadora nacional del colectivo «Género y Teología». Título de su tesis doctoral: *Nombrando a Dios en los Andes* (2002).

Sandra Raquew (João Pessoa, Brasil). Nacida en 1973. Evangélica, periodista, forma parte de «Chimalman», un colectivo de teólogas feministas en el nordeste.

Graciela Pujol (Montevideo, Uruguay). Nacida en 1950. Católica, arquitecta, educadora popular, editora. Fundadora del grupo ecofeminista «Caleidoscopio».

Alcira Agreda (Santa Cruz, Bolivia). Nacida en 1955. Católica, biblista y teóloga feminista. Docente en la Universidad Católica de Santa Cruz y en el Instituto Superior de Teología Andina.

Clara Luz Ajo (Matanzas, Cuba). Nacida en 1949. Anglicana, docente en la facultad del Seminario Teológico Evangélico en Matanzas. Título de su tesis doctoral: *El cuerpo en la fiesta de lo Sagrado* (1992).

Doris Muñoz (Santiago, Chile). Nacida en 1958. Católica, teóloga ecofeminista y educadora popular. Coordinadora de «Capacitar-Chile».

Gladis Parentelli (Caracas, Venezuela). Nacida en 1935, en Uruguay. Periodista y documentalista, larga trayectoria como feminista católica en América Latina.

Silvia Regina da Lima (San José, Costa Rica). Nacida en 1962, en Brasil. Católica, biblista y teóloga feminista negra. Docente en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Libros: *El territorio de frontera. Una lectura de Marcos 7: 24-30* (2001).

Escogí a estas 12 porque la mayoría de ellas se identifica con el ecofeminismo, aunque con sus propios matices. Algunas se declaran abiertamente ecofeministas; otras prefieren asegurar que les atrae el ecofeminismo en algunas de sus afirmaciones, pero cuestionan otras; y al menos una, aunque se mantiene en diálogo con el ecofeminismo, no se identifica como ecofeminista. El grupo de entrevistadas representa a una variedad de países (algunas han nacido en un país, pero han vivido por años en otro), edades e iglesias. Al mismo tiempo, hay entre ellas una gran diversidad de experiencias, personalidades y puntos de vista. Sin embargo, todas trabajan con grupos de mujeres populares. Todas reconocen, también, la influencia del pensamiento de Ivonne Gebara en su quehacer teológico.

En cuanto a la teología de la liberación, aunque todas las en-

trevistadas reconocen la influencia de esta teología en sus vidas y en su propia trayectoria teológica, la mayoría manifiestan cierta frustración con los teólogos de la liberación y algunas hablan de un estancamiento teológico. Todas están de acuerdo en que, en general, la teología de la liberación está entrampada en muchos conceptos teológicos que siguen siendo antropocéntricos y androcéntricos.

Cuando terminé las entrevistas, pedí a todas las entrevistadas que juntas leyeran sus historias[2]. Cuando son leídas en su conjunto, se ve claramente que estas mujeres están haciendo teología desde sus propias experiencias de ser mujeres enraizadas en las luchas y las inquietudes del mundo contemporáneo de América Latina.

Para terminar el proceso, todas nos reunimos con Ivone Gebara durante una semana, en abril del año 2002, en Santiago de Chile, donde reflexionamos sobre nuestros «textos sagrados». Al leer las entrevistas, experimentamos un «haberse encontrado con nosotras mismas», como dijo una de las entrevistadas. Juntas, y con mucha confianza, explorábamos nuestras rupturas en relación con la institucionalidad, el cambio en nuestras cosmovisiones, la manera en que estamos re-dibujando lo Sagrado en nuestras vidas. Dialogamos con el ecofeminismo y reconocemos que existe un miedo de ser encerradas, una vez más, en un concepto rígido, lo que rechazamos tajantemente. Consideramos que el ecofeminismo nos invita a revisar nuestros símbolos de lo Sagrado y pensar el mundo con otros esquemas mentales y con una nueva cosmología.

Pero, sobre todo, hemos insistido en la importancia de recuperar el cuerpo —y específicamente la genitalidad— como nuestro *locus* teológico y asociarlo con la espiritualidad. Todas reconocimos que históricamente las mujeres hemos recibido el mensaje que nuestros cuerpos no eran para el placer; al contrario, eran fuentes de tentación, pertenecían al submundo, al infierno. Así, hemos incorporado códigos que implican normas de conductas corporales, en donde se considera que la genitalidad proviene del mundo oscuro. Descubrimos que tenemos que deconstruir y luego construir desde nuestra propia experiencia de la sexualidad otra mirada más sanadora sobre nuestros cuerpos, sobre nuestra corporalidad. En efecto, nuestra reflexión teológica genera la

2. Las entrevistas están publicadas en *Lluvia para florecer: Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina*: Ress, 2002.

búsqueda de relaciones de justicia desde nuestra sexualidad-genitalidad femenina que hasta hoy ha quedado fuera de la reflexión teológica patriarcal, un producto de un silenciamiento colectivo. Principalmente, buscamos una espiritualidad sanadora. El proceso de sanación colectiva, en donde se propicia el conocimiento del cuerpo, depende de cambios más radicales y fundamentales en nuestras vidas, que tienen relación con las estructuras socioculturales, pero también con un nivel de conocimiento profundo de nosotras mismas. Gran tarea, pero la asumimos con gusto.

III. CAMBIO DE CONCIENCIA

Después de analizar estas entrevistas se concluye que hay, en las mujeres entrevistadas, un *cambio de conciencia* evidente en la manera que conciben al ser humano, por tanto, un cambio en su antropología; en su cosmología (evidente en las imágenes que utilizan para nombrar lo Sagrado); y en su epistemología (sus fuentes del conocimiento). A su vez, están compaginando estos cambios con sus creencias éticas y sus prácticas espirituales. Analizaremos estos cambios con más detalle, basándonos en lo que describen las entrevistadas[3].

1. *¿Quién soy? Del propósito del ser humano*

En lo que se refiere al propósito del ser humano, se nota claramente una evolución por parte de las entrevistadas, según la cual hay un sentido de ellas mismas como un «yo» individual o un *ego* separado de los demás. Ellas expresan en varias maneras que forman parte de algo mucho más grande que su propio ser individual. Hablan de su «ser ecológico» que se identifica con el cosmos, con la materialidad del universo. Expresan de diferentes maneras que forman parte del resto de la comunidad de la vida, de la naturaleza en sí, que pertenecen a una realidad mucho más grande que su propio cuerpo actual. Agamedilza dice:

> Fui criada en contacto con la naturaleza. Yo soy parte de ella. Estoy encantada con ella. Me hace bien el contacto con el agua, el viento, la tierra. Amo los pájaros, las flores; converso con la luna, las estrellas... Y para mí, lo divino está ahí.

3. Todas las citas son tomadas de las entrevistas originales que hice con las mujeres en el año 2000 (Ress, 2002).

O como menciona Marcia:

Tardé mucho tiempo en romper la idea de que el ser humano es un ser superior, pero al leer el segundo relato del Génesis se presenta la creación del ser humano como el comienzo de un largo proceso. La especie humana sólo es distinta como distintas son las aves del leopardo, y cada quien tiene su responsabilidad en este cosmos, y esa responsabilidad es vivir en armonía. Ser responsable no es dominar ni explotar porque la misma naturaleza iría en contra nuestro.

O como resume Coca:

No somos ni más ni menos que otros seres de este planeta, que tenemos las mismas normas que tienen los vegetales y los animales, lo que pasa es que nos autopensamos y autorreflexionamos.

Sandra Duarte nos ofrece otra intuición sobre el propósito del ser humano:

Es un ser en tránsito y, por lo tanto, nunca estará terminado. Está siempre construyendo y reconstruyendo, inventando y reinventando. Pienso que somos personas que estamos cambiado constantemente, por eso, no podemos cerrarnos en lo que sea, en tradiciones, en religiones, en paradigmas. Somos seres en transición porque en todo momento estamos construyendo nuestras relaciones afectivas, nuestras relaciones con lo Sagrado, nuestras relaciones con el trabajo, nuestras ideas... El problema es que todo el tiempo buscamos un «producto final» y no hay un producto final de la vida, sino un vivenciar el proceso de la vida misma.

Y Fanny expresa algo similar:

Considero que la humanidad está conformada por seres inacabados, que somos parte del proceso de la continua creación de una energía presente y sabia trascendental, y de la dimensión humana que siempre anhela y busca con esperanza una vida más abundante, plena, armoniosa y justa, lo cual abarca tanto a lo humano como a la naturaleza. Somos parte del ecosistema planetario dinámicamente interrelacionados. Los humanos somos parte de todo ello, no para usufructo y destrucción, sino que tenemos responsabilidad por la vida y de enmendar el proceso creador que se nos ha confiado, y que nosotros hemos dividido y compartimentado, en forma piramidal, donde unos pueblos, instituciones, clases, iglesias, géneros humanos, someten a otros para tener mayor fuerza dominadora.

Sandra Raquew responde desde su propia realidad como «una flor» del nordeste de Brasil:

Me siento muy marcada por ser mujer nacida en esta realidad, por este espacio pequeño vivido. Tenemos un sentimiento fuerte de la dimensión de lo Sagrado, un profundo respeto por las fuerzas de la naturaleza, o lo que yo llamaría la «ancestralidad». Por ejemplo, mi vida tiene una eternidad como fuente de vida conectada a través de la vida de mi madre, de mi padre, de lo que fue el pueblo donde viví; además siento que yo también voy a dejar algo para este pueblo, voy a transmitir algo... También siento que soy una persona humana y divina que tiene toda una complejidad de misterio que se va a revelar con el tiempo. Pienso siempre que soy un espacio de corporalidad y de eternidad.

Alcira responde también a esta pregunta, basándose en su propia historia como mujer campesina e indígena:

Por mucho tiempo, no podía describir quién era por la falsa humildad aprendida. Sólo pude describir con claridad mi ser, mi existencia más profunda a partir de mi proceso de reconstrucción de mis orígenes como persona y como mujer campesina. Soy valiosa por mí misma: en relación y solidaridad con los y las demás, con la naturaleza, con la energía divina. Manifestar lo que estoy diciendo de mí misma, no me ha sido fácil, es fruto de una larga experiencia de búsqueda y vivencia en las dimensiones existenciales de mi ser mujer. Par mí, decir quién soy tiene que ver con la calidad de vida humana en todas sus dimensiones, con mi espiritualidad, con la mística, con mis sueños y trabajo. En realidad es la realización plena como persona, y que se merece toda persona en cualquier lugar. Esta visión de la persona en su integridad, es antigua en los pueblos originarios... Me encantó descubrir que soy persona valiosa, dentro de este ecosistema, pero no soy superior a los otros seres de la creación.

Un espacio donde Alcira profundizó su sentido sobre quién era, fue la cocina y la alimentación:

Ahí aprendí a descubrirme y a descubrir al otro. Ahí aprendí a descubrir mi ecología interna, y cómo cuidarla, nutrirla, protegerla, para poder cuidar, nutrir, proteger la ecología externa. Luego, confirmé la realidad de ser una persona coherente, en su esencia más profunda desde adentro hacia fuera. Y cómo las personas dependemos de la creación y la creación de las personas. Así, la papa, el arroz, las verduras, dependen de mí y yo dependo de ellas. En eso vivimos una relación de reciprocidad constante.

Doris dice:

Cuando descubrí que era un ser humano corporal fue una revelación. Eso fue un gran acontecimiento justamente porque vengo de una experiencia donde lo que pasa con el cuerpo no cuenta. Recuperar el cuerpo fue el primer paso. Segundo, recuperar el sentido del cuerpo como energía integrada. Descubro que todo lo que pasa con mis sentimientos,

mis pensamientos, mis relaciones me afectan en mi cuerpo. Que mis relaciones de poder pasan por mi estómago, mis resentimientos pasan por mis mamas, que enfermo mi cuerpo cuando no he sido capaz de canalizar más sanamente mis emociones, porque bloqueo la energía natural. Es decir, todo lo que pasa a la tierra le pasa a mi cuerpo: me afectan todos los elementos, son parte de mi cuerpo; cualquier cosa que pase con ellos me pasa a mí; no es cuestión de si quiero o no quiero que haya aire limpio, se trata de mi vida. Entonces, mi idea de quiénes somos tiene mucho más que ver con esta interconexión e interdependencia.

Para Silvia, no se puede separar el concepto del ser humano con su batalla reciente contra el cáncer:

Hoy me contemplo como una mujer en construcción. La experiencia que he vivido estos últimos meses con mi cáncer, fue como replantearme toda mi vida, revisar todo. Para mí, esa experiencia me hizo como nacer de nuevo. Ahí, en el hospital, donde me hacían quimioterapia, me encontré con personas que estaban haciendo quimioterapia como yo, personas que mes a mes yo las veía peor. Un señor que caminaba un poco al otro mes estaba en silla de ruedas. Y ahora, la última vez que lo vi estaba muy mal, creo que debe tener máximo cuarenta y seis o cuarenta y siete años. Empiezo a preguntarme qué es la vida, por qué yo puedo vivir y otros no. Y cuando intento contestar esta pregunta, estoy segura de que es porque yo quiero vivir y porque descubro esta fuente de vida dentro de mí misma. De hecho, yo me voy alimentando de esa fuente. Mi cuerpo, en muchos momentos, me habló de que algo no iba bien, que buscara otro ritmo de vida, que hiciera las cosas de otro modo y yo no lo escuché, el cáncer fue su grito máximo. Pienso que eso es lo que pasa, porque estamos en un universo que está en una desarmonía muy grande. El neoliberalismo es una prueba de eso, es todo lo que es la no-vida, la no-armonía. Yo creo que nuestro cuerpo también entra en eso. El cuerpo enfermo para mí fue un llamado a cuidar el universo o la tierra enferma porque realmente la recuperación de mi cuerpo depende también de los autobuses que van soltando humo y contaminando la ciudad de San José. Por lo tanto, para mí, el ser humano es esa totalidad en comunión con otros seres humanos y con el universo. Es esa totalidad de energía y de fuerza, y en la medida que logramos ponernos en comunión con esas otras fuerzas del universo, renovamos la vida en nosotros mismos e irradiamos también más vida a los demás.

2. *Los nombres o imágenes de lo Sagrado*

En cuanto a los nombres o imágenes de lo Sagrado, había un rechazo total del Dios Padre como imagen viable hoy para lo Sagrado. Más aún, esta imagen era vista por las mujeres como la fuente de nuestra profunda crisis actual. En cambio, se ve clara-

mente un cambio en sus intuiciones sobre nuestros orígenes y nuestro destino (cosmología). Las imágenes de lo Sagrado de las entrevistadas están cambiando desde una divinidad afuera y arriba del universo, hacia un sentido de algo adentro pero a la vez más allá —algunas lo describen como una relación que mantiene todo junto, como en un gran abrazo—. Algunos de los nombres que utilizaban para describir lo Sagrado fueron: energía, presencia, sabiduría, matriz, complementariedad, memoria, espacio intuitivo, gran realidad, abrazo, fuente de vida. Todas insistieron que ellas *experimentan* esta realidad en lugar de poder definirla.

Para Aga, el descubrimiento de la existencia de la gran madre la ayudó a encontrar el principio femenino en lo divino:

> La ausencia de lo femenino no sagrado se manifestó cuando busqué respuesta a mi salud, mis desamores, las ausencias, los conflictos, los deseos... ¿a quién dirigirme? ¿A Dios? Dios era hombre, ¿qué sabía él de mi vida de mujer? La única salida para lo femenino era a través de María. Pero María era la madre de Jesús. Estaba muy lejos de mí, ¿cómo hablar a María de mis deseos sexuales, de mis amores, si María era virgen, pura, y no amó a un hombre? Y así me fui convirtiendo en una mujer que ve lo Sagrado en las personas, en la naturaleza, en las relaciones.

Para Marcia, Dios es

> la vida que se renueva, se transforma, que resiste a la guerra, a la contaminación, a todas las maneras de violencia; la vida que nace con más fuerza, sin importar las situaciones que le amenacen. Para mí, Dios no es un ser todopoderoso, sino que es algo que va más allá de lo impensable; es decir, necesita ser descubierto en cada momento de nuestra existencia y es allí donde se da el misterio humano-divino, porque tanto Dios como la humanidad somos un «misterio». Dios es el impulso para mi cuerpo, es la fuerza de mis pensamientos, es el soporte de mis sentimientos, es la energía de todo lo que estoy creando. Para mí, Dios es toda la vitalidad que encuentro tanto en las personas como en la naturaleza.

Para algunas mujeres, ha sido difícil describir lo Sagrado en sus vidas. Coca dice:

> El contacto con la naturaleza, el contacto con otras personas, el contacto con la ternura y el contacto con el dolor, me hablan de una existencia superior, de una existencia diferente, de una existencia que nos circunda y al mismo tiempo tiene algo que ver con que una está en un lugar porque una decidió, pero también porque una no decide, hay como un flujo... Siento a Dios en muchas partes; el sentido de que sí está ahí, está en la naturaleza. En ese momento está en ese atardecer, en ese momento de una relación, en la confidencia con alguien, en alguien que está sufriendo...

Para Sandra Duarte, la memoria es el símbolo principal de lo Sagrado.

«¿Cuáles son las motivaciones que te hacen llegar a lo sagrado?» Bueno, son tus preguntas, son tus deseos. Y, cuando me siento acá en mi salita, y tomo un vinito, con velas escuchando alguna música, ése es mi momento sagrado porque es en ese momento que si tengo alguna angustia o algún deseo o lo que sea, en ese momento con mis memorias siento que es un momento en que encuentro lo que busco. Es un momento que me permite sentirme entera. Creo que la característica de lo Sagrado es algo muy atemporal por tanto no pienso en términos de presente, pasado o futuro, solamente sé que no es algo solamente del presente, es algo que me hace sentirme entera, y por eso es muy importante.

Fanny expresa:

Muchas veces, en momentos cruciales, algo sucede que me habla una vez más de una presencia sabia, de un espíritu de la vida protector y consolador que nutre y alienta la vida y la impulsa, mostrándonos que el horizonte está siempre abierto... Es como una espiral, la de la hermenéutica feminista de la liberación, centrada en una energía, sabiduría, presencia amorosa, siempre abierta y transformadora. Es seguridad, es confianza, es aliento a ser parte de esa espiral energética. Una metáfora para Dios, que me encanta, es la de matriz o útero, porque es donde se gesta, anida, nutre, desarrolla y madura la vida, donde hay protección, calor, pero no te posee ni retiene, sino que llegado el momento te libera para que sigas tu propia caminata. Es una metáfora que me gusta tanto para Dios, como para la comunidad de la fe.

Para Sandra Raquew, Dios es alguien que trasciende, alguien en el que hay una relación de complementariedad, dimensiones que nos tocan y pertenecen íntimamente:

Es como un espacio muy intuitivo que se manifiesta día a día. Dios ya no es algo individualizado, subjetivado. Es algo grande, es la fuerza que me hace existir. Está muy presente en las experiencias colectivas como las vivencias que ocurren en nuestros grupos. Pienso también en las brujas de la Edad Media. Pienso que ellas como nosotras hemos tenido vivencias colectivas de lo Sagrado y hemos saboreado la fuerza del misterio de lo Sagrado.

Graciela comenta:

Yo siento a Dios muy cercano... Digo Dios, por utilizar una palabra, pero siento que Dios o esa realidad mayor está aquí y ahora, que es una presencia fuerte. Yo lo siento como una experiencia de interioridad, pero también, y sobre todo, lo siento presente en el encuentro con las demás personas, como una relación.

Alcira expresa:

Al nombrar a Dios como Madre, amigo/amiga, amante me resulta más cercano y real. Pero me siento más a gusto, más cómoda y honesta, nombrando a lo Sagrado como fuente de vida, de energía de ternura, que está dentro y brota de cada persona. Todo ello, lo encuentro en la amistad, en el compartir, en el servicio solidario, en las celebraciones en los árboles, en el agua, en los alimentos, en las luchas cotidianas por la justicia... Me gusta mucho comprender, sentir y ver lo Sagrado desde la experiencia de la fuente de energía. Es una imagen mucho más abierta. Además, es una energía que está ahí, está dentro de mí, está en los árboles, está en los animales, está en las relaciones, en la manera de amar, servir, comprometerse. Esta energía que es lo Sagrado, se encuentra y se experimenta, a través de muchos símbolos y nombres, ritos y mitos, en relación con las personas. A esa energía la nombro energía divina o energía sagrada. Es circular, es como una corriente que fluye e infunde vida, hace brotar, crecer, y nutre la vida no sólo de las personas, sino de todos los ecosistemas.

Para Clara Luz:

Yo me siento dentro de una envoltura sagrada, pienso que eso que llamamos sagrado está en todos y todas nosotras y, al mismo tiempo, está en todo, nos rodea, nos penetra y nos envuelve como una madre amorosa. Somos parte de esa envoltura sagrada divina que está también dentro de nosotras. Mis imágenes están muy relacionadas con la naturaleza. Me gusta pensar que lo Sagrado está hasta en el aire que respiro, en la belleza de la naturaleza, en el mar, en las flores, en los pájaros. Pero también el amor, la amistad, la solidaridad son sentimientos que cuando se muestran en la realidad de mi vida y en las luchas de mi pueblo, me hacen sentir muy fuertemente la presencia del misterio divino... Creo que esta cosmovisión que he ido desarrollando a través de todos estos años me ayudó mucho a entender las experiencias de expresiones religiosas de origen africano y al mismo tiempo me llevaron a abrir mi percepción de lo Sagrado y a sentir que esa vivencia es tan fuerte y profunda que va mucho más allá de cualquier concepto, dogma o definición.

Doris dice:

Hoy no puedo hablar de mi experiencia de lo Sagrado, sin hablar de mi experiencia humana, mi experiencia de afectos, mi experiencia sexual, mi experiencia de espiritualidad dentro del cosmos. Tiene que ver con sentirme parte de una inmensidad que me conmueve, que soy parte de eso y que yo me doy cuenta de la maravilla [...] no necesito intermediarios. Creo que mi experiencia de lo Sagrado se ha ido ampliando, hacia lo más cercano, mi cuerpo, y hacia lo más lejano, el cosmos, pero descubriendo que todo está relacionado. Me identifica plenamente la idea de pan-en-

teísmo o de que en todo está Dios o lo Sagrado y de que todas nuestras experiencias de Dios son parciales y obedecen a un contexto.

Y Gladys nos hace recordar que «en todas las cosmologías antiguas las creadoras eran diosas, mujeres. Después esas creadoras engendraban un hijo y compartían con él su poder, eran pareja». Para Silvia:

> He descubierto un Dios como alguien que está muy profundamente en mi ser, que me ama, pero que también está más allá de mí, o sea que no se agota en mí misma, y que está más allá de mí. Es la vida, la bondad, la energía positiva que se manifiesta en los demás, que se manifiesta en la naturaleza y que también tiene una historia de manifestación. La historia del cristianismo es una historia de manifestación pero que no se agota en sí misma, podría haber muchas historias más de salvación, la historia de salvación no se agota en una sola. Para mí, la experiencia comunitaria es una experiencia increíblemente fuerte de manifestación de Dios [...] También tengo experiencias con las religiones afro donde he aprendido a contemplar, a descubrir, a celebrar a Dios en la naturaleza. Por ejemplo, el río no es solamente río, es río, pero es más que río, el río guarda ahí fuerzas, energías. Eso no es magia, no es hechizo. Es entrar en contacto con las fuerzas que están allí en la naturaleza.

Además de sus símbolos y descripciones de lo Sagrado en sus vidas, los cambios en sus cosmologías fueron muy evidentes en lo que expresaban respecto a sus creencias sobre la muerte. La mayoría no separa la muerte de la vida; son parte del mismo ciclo. Hablan de regresar a la energía primordial, a la bondad original desde donde han venido. Muchas reflejaban una gran paz cuando describían su deseo de regresar a la matriz de la vida: el ser disuelto otra vez en la tierra es como un «regresar a casa». Todas expresaron que vamos a regresar a la tierra y que perdemos nuestros egos individuales al regresar al «gran ser» desde donde nacimos. Algunas (Sandra Raquew, Sandra Duarte y Silvia) hablaban de su fuerte conexión con los ancestros: este sentido de la «ancestralidad» tiene que ver con los vínculos que mantienen con aquellos que se han ido antes, pero que están todavía presentes en nuestras memorias, en nuestros genes, en nuestra conciencia colectiva. Forman parte de nuestro clan, de nuestro linaje.

3. *El cuerpo como fuente de todo conocimiento*

Quizás, el cambio más llamativo fue dentro del campo de la epistemología. Para las entrevistadas, *el cuerpo y la experiencia corporal son la fuente de todo conocimiento* sobre el placer y el dolor, el

locus desde donde se decide sobre el bien y el mal. Que el cuerpo es central como fuente de nuestro conocimiento fue una de las conclusiones más significativas del taller. Pero no el cuerpo asexuado, sino el cuerpo genital, y desde allí hemos comenzado a hablar de la genitalidad femenina y de Dios. En palabras de Gebara:

> El Dios patriarcal controló las políticas de los imperios y controló los cuerpos hacia los imperios. Dividió los cuerpos en clases, en colores, en géneros y en partes más nobles y menos nobles. La cabeza domina. El género masculino domina. La genitalidad masculina impera. La tradición patriarcal mostró la grandeza del pensamiento y la pequeñez del sexo, la sordidez de la genitalidad y sobre todo la genitalidad femenina. Y cuanto más la opuso a la grandeza y a los vuelos del espíritu, más la tornaba objeto del deseo prohibido, objeto de codicia, objeto de guerra, objeto de violación permitida. A fuerza de negarla y esconderla permitía que su energía oculta se manifestase como pecado y, a partir de ahí, pudiese reprimirla con más rigor y vigor. [...] Fue preciso que nos hicieran creer en el dualismo «constitutivo» de nuestros cuerpos, en la inmundicia de nuestra genitalidad, para que ellos pudiesen dominar, herir, corromper, violar y, finalmente, también construir civilizaciones. Nuestro «eros» dominado construyó una civilización de represión y nos hizo capaces de vivir la ilusión de la libertad, en mayor o menor complicidad con todas estas formas de opresión (Gebara, en Ress, 2002: 13).

El rescate de nuestra genitalidad fue algo inédito mientras estuvimos juntas. A través de nuestra palabra colectiva, todas sentíamos que habíamos dado un paso clave en el proceso de transformación de nuestra cultura patriarcal, un paso para rescatar nuestros valores y nuestra autoestima. Eso fue, sin lugar a dudas, el paso más significativo de esta investigación.

Sin embargo, el rescate del cuerpo como *locus* desde el que hacemos nuestra teología y nuestra ética no se concentra exclusivamente sobre «mi» cuerpo. Justo con nuestra creciente comprensión sobre quiénes somos, nuestro sentido de las fronteras de nuestros propios cuerpos se diluyen. Somos, al final, conjuntos de energía que en este momento de la historia llamamos Ivone o Judy o Doris —algo que nos da un sentido muy profundo de comunión con todo lo que ha existido y existirá.

4. *Una nueva ética*

En cuanto a la ética, las entrevistadas exigen una nueva ética basada en las experiencias de sus propios cuerpos, con toda su larga historia, su sabiduría y deseos. Toda decisión ética debe empezar

con el cuerpo. Y justo porque se basan en la experiencia de una, son decisiones contextualizadas. No son absolutas, o basadas en leyes universales. Una ética ecofeminista tiene que darse cuenta de que formamos parte de un cuerpo más grande y por eso tenemos que considerar las consecuencias para todo el cuerpo cuando tomamos nuestras decisiones. Esto, entonces, es una norma clave. Las ecofeministas enfatizan los espacios comunitarios donde el escuchar, la experiencia y la sabiduría del grupo son de mucha importancia para proporcionar un contexto para la toma de decisiones. Una ética ecofeminista está comprometida con una visión más integral de la vida; entonces, cualquiera decisión debe tener en cuenta la promoción de relaciones más igualitarias no solamente dentro de la comunidad humana, sino con toda la comunidad de la vida. Aga dice:

> Creo que debemos comenzar por el cuerpo, por el respeto a la libertad de las personas, por el derecho a la elección de cómo se desea vivir, desde que los derechos humanos estén asegurados para todos y todas. No me gustan mucho las reglas, las normas. Claro que necesitamos tener reglas de convivencia. Es mediante la convivencia con las personas, la convivencia con la naturaleza y con mi cuerpo que construyo mi ética.

Una de las reflexiones más profundas sobre la diferencia entre la ética y la moral viene de Marcia:

> La moral establece una ideología de comportamiento, qué es correcto, y lo incorrecto, que responde a códigos preestablecidos, en nuestro caso por una sociedad patriarcal y capitalista. La moral tiene la característica prohibitiva y juzga lo que está bien y mal; normalmente no permite a la persona crecer en su responsabilidad. Por ser moralistas nos tomamos atribuciones para juzgar el comportamiento de los y las demás sin tener en cuenta la realidad de cada persona. Según la moral de la sociedad vigente, las personas que cumplen con las normas establecidas son consideradas buenas personas, pero para mí esto, muchas veces, refleja un conformismo, una hipocresía y una falta de criterios propios. En cuanto a la ética, la misma vida exige respeto y responsabilidad de cada una y de todas. Para mí, la ética está acompañada de una espiritualidad, que expresamos en nuestras actitudes cotidianas. Tiene que ver mucho con nuestra cosmovisión y el modo que percibimos la vida en toda su amplitud. La ética no depende como tal de ciertas ideologías, o religión, o de códigos preestablecidos, sino más bien de asumir responsablemente mi ubicación en el cosmos. Es mucho más prioritaria la ética que la moral. Al referirme a la visión ecofeminista, comienzo con constatar que a la humanidad nos separaron del cosmos, porque nos inculcaron que somos seres superiores, lo que significa que somos la especie que domina a las otras especies, y dentro de nuestra especie humana los varones deben dominar a las muje-

res, de una raza sobre otras razas, y dentro del cristianismo fue confirmado en una doctrina fundamentada en una interpretación de ciertos textos bíblicos. El gran aporte sería tomar como punto de partida el cuerpo de la mujer, dentro del cuerpo de la naturaleza, como el espacio vital que crea, que defiende, que resiste, que celebra y desde luego rescatar los cuerpos tanto de la mujer como el de la naturaleza. Lo esencial del ecofeminista es la lucha por defender y crear nuevas alternativas de vida. El ecofeminismo lleva a una dimensión de igualdad entre hombres y mujeres y con las demás especies. El ecofeminismo nos lleva a recrearnos en una nueva espiritualidad, que no insiste en prohibiciones sino en invitar a cada cual aportar desde su diversidad de ser. Pero todo esto requiere de un proceso, porque la moral nos hizo seres pasivos.

Para Coca:

Hay dos ejes muy fuertes en la construcción de una ética diferente. Uno es la cuestión del cuerpo: hay que partir del cuerpo, de la memoria que el cuerpo tiene, que el cuerpo habla. Éste es uno de los ejes. Y el otro eje es que, a partir del cuerpo, hacemos nuestras decisiones éticas. Sin embargo, muchas veces una decisión que para mí puede ser una decisión muy buena a lo mejor para vos es la peor de las decisiones. Esto es tachado de relativismo. Pero estoy convencida de que las mujeres estamos capacitadas para tomar decisiones éticas sobre nuestra vida, y de que tenemos derecho a tomar esas decisiones éticas que involucran la historia, las consecuencias, las búsquedas, los valores de cada una. Este camino no se puede universalizar con normas determinantes y absolutas y para todo el mundo igual. Uno de los temas muy difíciles de sistematizar es la ética ecofeminista porque nos piden definiciones determinantes y justificables, y quieren que escribamos escalas de cómo ordenar las cosas. Y justamente es lo que yo no quiero hacer.

Sandra Raquew reflexiona sobre la ética, concentrándola en el tema del aborto:

Es muy interesante porque cuando empecé en mi grupo de teología feminista, en la primera reunión tuvimos que hablar del aborto; y después la vivencia del grupo hizo posible tener una visión amplia sobre la esterilización y el aborto en el contexto de la mujer en Latinoamérica. Nos hemos dado cuenta que no es la única medida para todas las mujeres, no la hay, realmente. Y el grupo hizo posible la comprensión de la propia dinámica de la sociedad que es castigadora con las mujeres, y por eso no es posible creer que el aborto es algo liberalizado, porque la situación del aborto es generalizada, pero esta comprensión solamente fue comprendida con la experiencia del grupo. No fue la Iglesia, no fue la escuela, no fue la universidad, no fue el espacio de trabajo. Al contrario, justo son estas instancias que exigen una ética tan fuerte para nosotras las mujeres. Y solamente fue posible llegar a la amplitud del cuestionamiento de esta actitud en el grupo; por tanto, creo que el espacio para entender que la

ética es un ejercicio colectivo también. La propia construcción de la ética, de los valores, tiene que pasar por una experiencia colectiva. Juntas, podaemos pensar las cosas, considerando otros factores sociales, por ejemplo. Así es que tenemos que tomar en cuenta la situación actual de cada una y todas las mujeres sin dejar de mirar hacia el pasado, el contexto histórico y así tener una comprensión más madura sobre cómo nosotras elegimos nuestra vida.

Graciela pone el debate de la ética en nuestra búsqueda de la libertad:

Para mí, la ética es fundamental, porque toca un punto esencial de la teología tradicional que es la libertad. La religiosidad dogmática es primordial para el mantenimiento de la opresión porque niega —particularmente a las mujeres— la capacidad de tomar decisiones éticas. Subrayo la importancia de la ética como la necesidad de replantear el significado de la libertad y de romper con la teología de la culpa y del pecado. De ahí, la necesidad de construir una nueva ética y de hacerlo desde las mujeres, porque es desde esta experiencia de opresión que hemos vivido durante tantos siglos que se puede repensar de nuevo. Entonces, reubicar la libertad, no en el sentido liberal de sujetos autónomos individuales, sino desde la creación de relaciones nuevas. Creo que lo estamos haciendo despacito, no se trata de violentar nada. Es en ese camino donde yo me ubico; yo creo que tengo el don de poder analizar, criticar y denunciar algunas formas de opresión, especialmente la religiosa, y también la capacidad de poder construir desde allí. Y éste es el camino en el que yo entiendo que puedo ayudar a otras. Éste es el pedido que yo recibo de otras mujeres. Para poder deconstruir, es fundamental partir de la crítica de la moral cristiana para repensar, entonces, qué significa la libertad y poder asumir el pluralismo, la diversidad; sobre todo, desde la experiencia. La ética se construye desde la experiencia contextualizada. Debemos preguntarnos qué experiencia está detrás de cada afirmación ética. Cada persona es una expresión diferente de la libertad, por eso es necesario reafirmar un sentido holístico que armonice la afirmación de la singularidad, y la integración a la totalidad. Y no sólo circunscrito a lo humano, sino que con el cosmos nos hemos de relacionar de esa manera. Y es allí donde se entreteje la libertad, en esta interrelación. Libertad, no en el sentido libertad del término, «mi derecho termina donde empieza el del vecino», sino en esta relación. Las mujeres, especialmente, tenemos que afirmar nuestra singularidad, y por eso necesitamos hacer un trabajo de autoestima, de autoafirmación, de descubrimiento de los propios valores.

Para Doris, el desafío es recuperar el poder y la autonomía para que las mujeres y todas las personas tomen sus propias decisiones en un contexto más integral:

Cada vez más nos damos cuenta de que las cosas están relacionadas no sólo con las demás personas, sino también con el entorno y que las decisiones que se tomen en todos los niveles afectan a los y las demás. El desafío de la propuesta ecofeminista es justamente promover un enfoque más integral de la vida, de tal forma que cualquier decisión sea tomada pensando en promover relaciones más equitativas y menos dominadoras de los débiles o de los que no tienen voz, como la tierra y los demás seres. Dentro de esta integralidad, creo que hay que tomar en cuenta lo que nos dice el cuerpo para que a partir de allí lo «conversemos» con las personas en quienes confiamos. Tiene que ver con el concepto de «poder con» otras/otros, no «sobre» o fuera de mí, porque ¿cómo podría decidir por mí una persona que no sólo no tiene mi experiencia, sino que la descalifica a priori? Para mí eso es una clave que yo he asumido. Si yo voy a tomar decisiones o a compartir mis experiencias más profundas, lo hago con personas que ni siquiera me aconsejan, sino que me hacen preguntas, porque finalmente lo que prevalece es el respeto a mis propias decisiones. Entonces ¿qué es lo que hacemos? Nos escuchamos, te pregunto, te ayudo a hacer claridad, pero tú tomas la decisión porque es tu historia; tú sabes lo que ha pasado en tu cuerpo; tú sabes lo que has vivido antes, sólo tú puedes decidir. Por esto, mi desafío es construir espacios donde las mujeres, si quieren, compartan el poder que tienen de tomar las decisiones con sus parejas, pero que ellas decidan y no que otros decidan por ellas. Pienso que en el trabajo con mujeres es fundamental que haya espacios donde ellas puedan darse cuenta de que «su» problema tiene que ver con los problemas de «las mujeres», que no es casual, y que tal vez juntas podemos resolver y entender mejor lo que nos pasa. Si tenemos la capacidad de devolver a las personas su poder de decidir en conciencia, esto las transforma profundamente, y la decisión ética ya no estará en el poder de algunos que deciden fuera o sobre ellas, sino más bien cómo todos o todas vamos haciéndonos parte y por esto responsables de nuestras vidas; nos vamos haciendo adultos. No somos niñas o chicas que necesitemos que otras personas decidan por nosotras. En esto, creo que el respeto es lo más importante. Desde la perspectiva ecofeminista, cualquier decisión tiene repercusiones: de qué me alimento, dónde vivo, cómo me movilizo, tan simple pero tan cotidiano como qué detergente uso, cuánto detergente uso, qué ropa uso, qué energía uso y cómo, etcétera. Creo que éste es un momento de conexión profunda con nosotras mismas, con el gran entorno y también una forma de desapego, de tomar distancias y de rupturas con ciertas cosas.

Para Alcira, la ética es:

Una experiencia que se da en la vida cotidiana, tiene que ver con la vida misma en todas sus dimensiones, no con una estructura, normas, e instituciones, sino con las maneras de relacionar, de vivir a Dios, de ser, hacer y actuar, con las actitudes, con la justicia, con la ecología, con la manera de vivir en la casa, en la comunidad y en la sociedad. Esta mirada

me hace posible sentirme más persona con la capacidad de elegir y decidir por mí misma y ser responsable de aquellas decisiones que hago, a partir de mi conciencia, de mi capacidad, de mi compromiso, de mis opciones y creatividad en solidaridad con toda la humanidad. La ética vivida desde esta perspectiva, me posibilita el ser más humana, más digna, más persona, más honesta y coherente; más íntegra conmigo misma y con mi entorno. Todo ello nace y se vivencia desde la casa, para luego socializarlo en todo los ámbitos que nos toca vivir. Según mi modo de vivir, la ética no es estática, sino dinámica; por tanto, se puede revisar, repensar, cuestionar y reelaborarla, potenciando los elementos que nos permitan, una nueva manera de sentir, vivir, actuar, en todas las dimensiones de la vida y en todos los ámbitos, de una manera coherente y comprometida. Desde ahí podemos cuestionar las normas, los mandatos, las instituciones y las sociedades que hablan de una ética, desencarnada lejos de las realidades vividas por la mayoría del pueblo, dejando al cuerpo prisionero de culpa. Siento que el tema ético es muy importante y tiene mucho sentido a partir de mi cuerpo de mujer, porque hasta hace poco tiempo atrás, la ética oficial definía y define actualmente el comportamiento del cuerpo de las mujeres, expresada en el control sobre nuestro cuerpo de mujeres desde una ética androcéntrica y patriarcal, que es castigadora, incoherente e impuesta. Esta ética reprime y estereotipa la sexualidad de la mujer, la afectividad, la capacidad de apropiación de nuestro cuerpo y de nuestro sentir. No nos permite decidir, elegir por nosotras mismas. Vivir la ética a partir de nuestros cuerpos de mujer y varón nos posibilita y nos permite valorar nuestros cuerpos, nuestro ser personas como un espacio sagrado en todas las dimensiones. En este sentido, el tema ético, impuesto por las instituciones oficiales, ha golpeado nuestros cuerpos de mujeres desde el enfoque de la sexualidad y el moralismo morboso todavía vigente en nuestras iglesias y en las sociedades. Esta ética castigadora viene de afuera, de arriba, es dualista porque va afirmando entre lo bueno y lo malo, entre lo puro e impuro. Por eso, hacer y replantear la ética a partir de nuestra perspectiva y de nuestro cuerpo de mujer nos capacita y posibilita para ser señoras de nosotras mismas y de nuestros propios cuerpos, de nuestra sexualidad, de nuestras decisiones, de nuestras opciones. En realidad, nos da autonomía como personas dignas y adultas capaces de orientar nuestras vidas a la luz de nuestra conciencia y experiencia de lo Sagrado. Ésa es la ética que nos propone Jesús en su proyecto.

Clara Luz nos dice:

Creo que la ética forma parte también de ese proceso que nos hace abrirnos a una nueva comprensión de lo que somos como seres humanos, como mujeres, como nos percibimos, como nos situamos, como nos sentimos en relación con nuestro mundo, con las personas que nos rodean, con los animales y las plantas, con un todo más amplio, con el cual mantenemos una relación de interdependencia con todo y con todos y todas... La ética es una actitud relacional ante la vida, en la medida en que logramos insertarnos más y más en una relación de comunión, de respeto, de

justicia y amor en la medida en que sentimos que nuestro cuerpo continúa en el otro o la otra; nuestras relaciones con el otro y la otra van a transformarse en relaciones solidarias, justas, equitativas. En la medida en que podemos sentirnos parte de un cuerpo más amplio y mayor, no como los seres humanos superiores, racionales, conscientes, sino como humanidad liberada en proceso de niveles cada vez mayores de humanización, nuestra actitud relacional ante la vida será una actitud que construye una ética liberadora. Es decir, que construye relaciones comunitarias basadas en el respeto mutuo y recíproco por las personas y por todos los seres que conviven en nuestro entorno; relaciones que son capaces de transformar el poder que domina, reprime y mata en poder dialogal que defiende y pondera a los y las más débiles; poder que lucha por la vida no para acumular, sino para compartir y dar; poder que defiende y devuelve la vida en un proceso que sanea nuestra vida y nuestro universo.

Y finalmente, Gladys asevera:

Evidentemente el cuerpo humano es sagrado. Ello es la razón principal para cuidarlo, respectarlo, amarlo. De ahí mi angustia, como la de toda feminista, frente a la desvalorización y la violencia que la cultura patriarcal ejerce sobre el cuerpo femenino. La calidad de lo sagrado del cuerpo, del ser humano completo, es directamente proporcional al respeto, al amor, a la comunión que logremos practicar.

5. *Nuevas prácticas espirituales*

Finalmente, en cuanto a sus prácticas espirituales, las 12 entrevistadas estaban de acuerdo en que ya no se alimentan en las liturgias o cultos de sus iglesias, aunque algunas todavía asisten al culto para estar con sus amigos, sus vecinos, su antigua comunidad de base. En vez de los cultos oficiales, estas mujeres forman parte del *boom* de los ritos de mujeres que está surgiendo en toda América Latina. Todas estos rituales están marcados fuertemente por el compromiso de celebrar con todo el cuerpo, por medio de la danza y de movimientos corporales que expresen lo que sienten. Y ¿qué están celebrando? La vida misma: sus propias vidas, las vidas de las mujeres, los y las que están sufriendo, las vidas de sus ancestros. Las conexiones entre ellas mismas con su bio-región, con los ciclos de las estaciones del año, con los elementos, con la tierra misma y el universo entero. Y sus sueños; sueños individuales, sueños colectivos y los sueños del planeta mismo. Muchos de estos nuevos ritos están influidos por las cosmovisiones indígenas todavía presentes en América Latina.

Las prácticas de contemplación y meditación siguen siendo fuentes para nutrir la espiritualidad, pero la mayoría de las entre-

vistadas han dejando formas tradicionales de meditación, enseñadas por la teología cristiana. En su lugar, recurren a la naturaleza para encontrar su paz y renovar sus espíritus. También, el contacto con la poesía, la música y los colores es esencial[4]. Pero más que nada, la amistad y las relaciones personales con otras con las que pueden compartir tanto sus penas y sufrimientos como sus sueños son primordiales para estas mujeres. Se están multiplicando en todas partes los círculos de mujeres en los que cada una siente el apoyo de las otras, donde experimentan un espacio de libertad y de sanación.

CONCLUSIÓN

A final de cuentas, estamos en el inicio de una nueva creatividad común, aunque quizás la palabra «ecofeminista» no sea completamente adecuada para describir esta creatividad. A la vez, reconocemos la íntima interdependencia entre lo viejo y lo nuevo. Reconocemos que no tenemos la última palabra o «la clave» para entender quiénes somos y adónde vamos. Seguimos buscando caminos más eficaces para que toda la comunidad de la vida pueda vivir con más dignidad y justicia; y seguimos siendo inspiradas por el movimiento de Jesús, aunque somos críticas respecto a las formas patriarcales a través de las cuales nos fueron transmitidas. Y seguimos soñando juntas.

Reconstruir el cuerpo de la tierra, el cuerpo humano y nuestra relación con todos los cuerpos vivientes es la tarea del ecofeminismo. ¿Y el sueño de ecofeminismo? El reconocimiento fundamental de que somos un solo cuerpo sagrado con todos sus matices y diversidad. Nada menos.

BIBLIOGRAFÍA

Con-spirando (Santiago de Chile) (1993), 4.

Gebara, I. (1993), «Ecofeminismo holístico». Entrevista de Mary Judith Ress: *Con-spirando* (Santiago de Chile), 4, pp. 44-48.

Gebara, I. (1999), *Longing for Running Water*: *Ecofeminism and Liberation,* Minneapolis: Fortress Press.

4. En el libro, cada entrevistada ofrece una expresión creativa de su espiritualidad: una poema, una oración, una foto.

Miles, M. y Shiva, V. (1993), *Ecofeminism*, London: Zed Books.

Ress, M. J. (2002), *Lluvia para florecer: Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina*, Santiago de Chile: Colectivo Con-spirando.

Tamez, E. (1993/1994), «Hermenéutica feminista de la liberación: una mirada retrospectiva». Ponencia inédita presentada en Río de Janeiro, en diciembre de 1993 y revisada por la autora en abril de 1994.

Trapasso, R. D. (1993), «Ecofeminismo: Revisando nuestra conexión con la naturaleza»: *Con-spirando* (Santiago de Chile), 4, pp. 2-6.

III

PROTESTANTISMOS HISTÓRICOS Y POPULARES

ESPACIOS SAGRADOS NEGADOS. MINISTERIOS ORDENADOS DE MUJERES, UN PROCESO INCONCLUSO EN IGLESIAS PROTESTANTES DE AMÉRICA LATINA

Rebeca Montemayor

> ¡Mujeres de luz que nos habitan, digan su palabra: sueño, canto, creencia, afirmación. ¡Y atrévanse a dar el paso que sigue!
>
> (Mensaje leído en mi ordenación pastoral)

Las mujeres han tenido una participación relevante en el inicio y la formación de las misiones protestantes en América Latina, que comienzan de manera más institucional a mediados del siglo XVIII, aunque con antecedentes desde el siglo XVI. Sus funciones han sido diversas: maestras, misioneras, doctoras, enfermeras, directoras de escuelas para varones o señoritas, niños o niñas, entre otras. Todos, ministerios fundamentales en el desarrollo de las diferentes confesiones. Mujeres, algunas con sus esposos, otras con compañeros de misión, que se enfrentaron a la compleja tarea de la evangelización en un continente mayoritariamente católico.

Aunque este ensayo no tiene carácter historiográfico, hay que afirmar que las mujeres cristinas en América Latina tienen una tradición que merece un homenaje, aunque injustamente no haya sido recogida en biografías, libros o materiales de las diversas iglesias. Hoy esta tarea es cada día más común entre tantas mujeres que, con deseo y pasión, investigan la historia de las mujeres en las iglesias cristianas en América Latina.

Pero hoy, en este siglo XXI, hay un asunto inconcluso en la agenda de muchas iglesias protestantes y evangélicas[1]: la consa-

1. Por protestante me refiero a las iglesias que surgen en mayor o menor medida de la Reforma protestante del siglo XVI; y por evangélicas a las iglesias que

gración de mujeres para ministerios ordenados y reconocidos, tanto en iglesias locales como a otros niveles de las jerarquías eclesiales. Sabemos que ya hay muchas pastoras; diaconisas, no tantas; y obispas, aún menos. Para algunas confesiones, esto es cosa del pasado; pero para muchas mujeres no es sólo asunto del presente, sino del futuro de la Iglesia, de las nuevas generaciones. Se trata de un tema urgente que no debe posponerse. Casi tan urgente como renovarse o morir.

¿De qué hablamos cuando nos referimos a ministerios ordenados *o* consagración ministerial? El presente trabajo es una reflexión teológica que pretende recuperar y resignificar lo Sagrado y consagrado en los ministerios femeninos y considerar la identidad y ministerio desde las tradiciones bíblica, eclesial y cultural; y desde la concepción de la autoridad y el poder. La perspectiva de género constituye el eje transversal que guía estas consideraciones.

Hablo desde mi propia perspectiva latinoamericana, mexicana, como teóloga feminista, de confesión bautista y como pastora ordenada en ejercicio. De algún modo, esta reflexión es en parte historia vivida, luchada y conquistada.

I. ESPACIOS SAGRADOS, CONSAGRADOS Y SACRAMENTOS

Me refiero a un descubrimiento asombroso reciente, aunque no fortuito, resultado de la investigación acerca de la historia de las mujeres en las iglesias. En una reunión de la Iglesia congregacional[2], en el estado mexicano de Nayarit, me encontré con el pastor Saúl Zambrano, quien me contó que, en 1974, su madre, la señora Hermelinda Jiménez de Zambrano, fue la primera mujer ordenada ministerialmente, es decir, reconocida como ministra consagrada (o pastora). Según su hijo, la primera mujer no sólo en la Iglesia congregacional, sino la primera mujer ordenada como pastora en México. De lo anterior no estoy muy segura, pero coincide con la fecha, 1975, en que la Iglesia metodista de México inicia la ordenación de mujeres como pastoras. Hasta ese día, yo

aparecen a partir del siglo XVIII hasta el XX, que confluyen en otras muchas confesiones cristianas no católicas. En ambas, los procesos de ministerios ordenados son tan diversos como contrastantes.

2. La Iglesia congregacional se considera una iglesia histórica, que inicia su misión en México, en el año de 1872, en el estado de Jalisco, con comunidades mayormente en occidente, norte y noroeste de México.

creía que ésta era la primera iglesia de tradición protestante que lo hacía.

De esta información que su hijo, con mucho orgullo y alegría, me proporcionaba, se derivan algunos datos que me parecen muy relevantes, dada su condición de caso insólito en México. Insólito porque, cuando muere su esposo, la iglesia la llama a ella para ser la pastora y ordenarla ministerialmente, con todos los «derechos» (para oficiar los sacramentos) que ello conlleva, y las «responsabilidades» que estoy segura que doña Hermelinda conocía y ejecutaba muy bien. Insólito porque doña Hermelinda tenía setenta y cuatro años. Insólito porque esto sucedía en el estado de Jalisco (ciudad de Guadalajara) que, hasta hoy, sigue siendo uno de los estados más católicos del país. La pastora Jiménez ejerció su ministerio durante doce años, y murió a los ochenta y seis años. Y algo más: «Durante el tiempo en que duró la acción pastoral de mi mamá, la iglesia estuvo más floreciente y llena que cuando estaba mi papá», apuntó finalmente su hijo. En aquella misma reunión, mujeres y hombres que la conocieron me hablaron de ella como de una mujer extraordinaria, dinámica y gozosa en el ejercicio de su vocación pastoral.

Una lectura de esta historia: ¿No era ya doña Hermelinda una mujer consagrada? Creemos que sí. Sin embargo, no había podido incorporarse a los otros espacios sagrados permitidos sólo para varones, y sólo cuando ya tiene setenta y cuatro años puede oficiar los sacramentos (u ordenanzas en otras iglesias evangélicas): la santa cena (comunión eucarística), bautismo y matrimonio.

Una serie de interrogantes vienen a mi mente cuando hablamos sobre la ordenación de mujeres como pastoras: ¿hay límites para las mujeres en el ejercicio de su vocación cristiana? ¿pueden las mujeres ser pastoras? ¿tienen el varón y la mujer capacidades espirituales iguales? ¿están las mujeres capacitadas para ejercer la autoridad y el poder en las iglesias? ¿la ordenación de las mujeres contradice la voluntad de Dios? ¿Dios ordenó la subordinación de la mujer al varón?

¿Dónde se inicia el problema del reconocimiento de las mujeres en ministerios consagrados? A la hora de permitir el acceso de las mujeres a espacios reservados únicamente para varones, espacios que han representado poder y autoridad, de acuerdo con la tradición patriarcal. ¿Cómo se percibe, entonces, lo Sagrado y lo consagrado? Y más aún, ¿cómo se concibe, entonces, el espacio sagrado de las mujeres? Parecerían temas ya muy antiguos en la reflexión teológica, aunque, para el objeto de este ensayo, habre-

mos de recordar algunas conceptualizaciones y apuntar a otras que aportan un enfoque renovador desde la perspectiva de la teología feminista.

De Mircea Eliade retomamos dos puntos fundamentales. Por una parte, la concepción de espacio sagrado y profano. Para el ser humano religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas o escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes a otras. Hay, pues, espacios sagrados fuertes y significativos. Y, por otra parte, hay espacios no consagrados, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos.

El descubrimiento del espacio sagrado tiene un valor existencial, pues orienta y dirige hacia un punto fijo, que se convierte en el centro del mundo, que es el momento de la propia fundación. El valor del espacio sagrado deriva del hecho de que conlleva una orientación ritual y la construcción del mismo. Este espacio sagrado contrasta con el espacio profano, que, según Eliade, es homogéneo y neutro: no hay rupturas ni diferencias cualitativas. No hay una orientación o punto fijo. Son como fragmentos de un universo roto (Eliade, 1967: 26-29).

Además está la idea de la consagración de un lugar como repetición de una cosmogonía. Transitar del caos al cosmos como creación es para Eliade habitar territorios extraños, desconocidos o extranjeros, es como repetir el acto de los dioses, que organizan el caos y lo recrean o renuevan en el cosmos, como un acto creador, dándole estructura, formas y normas. En la consagración de un lugar se organiza un espacio: hay por lo tanto recreación y fundación (Eliade, 1967: 34-40).

A partir de estas concepciones de Eliade, ya clásicas, pero que considero muy vigentes para nuestro objeto de estudio, hacemos la siguiente reflexión: hemos dicho que las mujeres han ejercido casi todo el ministerio en las iglesias cristianas... casi todo. Pero hay un reduccionismo muy burdo de los espacios sagrados, que guardan relación con la consagración de un lugar. En muchas de nuestras iglesias protestantes/evangélicas de hoy, a las mujeres no se les permite ni siquiera orar en el santuario; en otras, en las que a las mujeres se les permite predicar, no lo pueden hacer sin embargo desde el púlpito o desde el altar, pues éstos son espacios sagrados o consagrados reservados a los ministros ordenados (sólo varones).

No obstante, el mayor espacio sagrado negado a las mujeres es el de los sacramentos, ya que, para muchos, el sentido de la ordenación o consagración al ministerio pastoral tiene que ver

precisamente con esto: con la administración de los sacramentos, que, como se mencionó anteriormente, son, en la Iglesia protestante, la santa cena o eucaristía, el bautismo y, en algunas confesiones, el oficio matrimonial.

Los sacramentos son elementos centrales dentro de los rituales del cristianismo. A partir del siglo III, el bautismo y la eucaristía empiezan a ser descritos como acciones sagradas dentro del culto. A diferencia de los siete sacramentos de la Iglesia católica, muchas iglesias protestantes posteriores a la Reforma definieron como sacramentos evangélicos sólo la eucaristía y el bautismo, como mandatos de Jesucristo. En el desarrollo histórico de la tradición y práctica de la teología sacramental, los sacramentos fueron concebidos como una protección patriarcal, jerarquizada y con control clerical en su distribución y acceso. Los sacramentos se fueron reservando al ministerio ordenado. De éste quedaron fuera las mujeres, al no conferirles poder, y se convirtió en un privilegio para varones; por supuesto los laicos quedaron aún más lejos de este privilegio (Harris-Thompsett, 1996: 251-252).

La apertura del espacio sagrado y consagrado para las mujeres es una conquista merecida como aportación a una visión renovada del ministerio ordenado. Sin embargo, el hecho de que cada vez más mujeres estemos en el ministerio pastoral o en funciones de liderazgo institucional, no garantiza una aportación teológica o una nueva perspectiva, que ofrezca una dimensión nueva del espacio sagrado como fuente vital de poder. El hecho de la ordenación pastoral es un privilegio que como tal exige, desde la perspectiva de las mujeres con conciencia feminista, la apertura y la incorporación de las mujeres a todo ministerio, en la medida en que sean llamadas a ejercer una vocación en aquellos espacios sagrados negados.

II. LO SAGRADO Y CONSAGRADO EN LA IDENTIDAD Y EN EL MINISTERIO FEMENINO

Rosario Castellanos, ilustre escritora mexicana, asegura que es toda una hazaña «convertirse en lo que se es». Es cosa de privilegiados o privilegiadas, no importa su sexo o condiciones. Pero exige no sólo el descubrimiento de los rasgos esenciales propios, ocultos bajo la insatisfacción o el hastío, sino también el rechazo de las falsas imágenes que los falsos espejos ofrecen a la mujer en las cerradas galerías donde su vida transcurre (Castellanos, 1979: 39).

Estas palabras tienen mucho que ver con las mujeres cristianas en lo relativo a la comprensión de su propia identidad y, más aún, de su identidad ministerial. Muchas veces, se ofrece una falsa imagen de nosotras cuando se guarda en la intimidad la auténtica expresión de la vocación. En muchos casos esto responde a la imagen que se tiene del papel muy definido de la mujer o de su función.

1. *Dimensiones de lectura*

Las mujeres han de adentrarse, en primer lugar, en una reflexión sobre su propia identidad, desde su propia situación vital. Por ello es necesario que se lean a sí mismas desde la perspectiva de algunas dimensiones:

1.1. Dimensión ontológica

La mujer, en cuanto ser creado a imagen y semejanza de Dios, es ser humano en plenitud. Del conocimiento de su naturaleza depende la visión de cómo este origen le da amplitud de funciones en la historia de la redención. Sin embargo, las antiguas discusiones sobre si la mujer es en esencia igual o inferior al varón, parecen estar aún vigentes como parte de una teología patriarcal. Seguimos escuchando a Tomás de Aquino según el cual la mujer existe en razón del varón... sólo para la reproducción.

A este respecto, algunas autoras aseguran que la mujer ha heredado determinadas limitaciones en la transmisión de las tradiciones culturales y que sólo el conocimiento detallado de esas tradiciones puede abolirlas con el fin de instaurar una nueva tradición más equitativa (Naranjo, 1981: 35).

1.2. Dimensión epistemológica

La mujer ha sido dotada por Dios de una espiritualidad mediante la cual la mente, con su capacidad de abstracción, de juicio y de raciocinio, le permite conocerse a sí misma, pero también conocer su entorno. Dios se nos descubre y nosotros descubrimos a Dios en un contexto de vida. De ese modo se nos capacita, por la gracia que nos es conferida, para ser conscientes de nuestra situación y de la de los otros. Este conocimiento nos guía también en el descubrimiento de la vocación de Dios y su reino.

En el contexto bíblico, de acuerdo con la concepción semita, «conocer» es tener una experiencia concreta de las cosas. Se conoce así el sufrimiento, el pecado, el bien y el mal (Léon-Dufour,

1980: 183). Y es así como la mujer conoce: a través de su experiencia concreta. Así concibe ideas, enuncia juicios, infiere argumentaciones. La mujer conoce a través de sí misma; conoce con el otro, pero no a través del otro. La mujer no conoce el mundo a través de los ojos o del mundo del varón, como se podría deducir de una lectura patriarcal de Gén 2 (Christenson, 1975: 39[3]). La experiencia de las mujeres es, por tanto, el punto desde el que se ha de concebir esta fundación propia del mundo. No a través de otros ojos, sino de los propios.

1.3. Dimensión axiológica

La afirmación de nuestra identidad y la capacidad de conocer son elementos previos que nos conducen a una revalorización del hecho de ser mujer. Este descubrimiento de lo que valemos es lo que podríamos llamar «dignidad», como exigencia a ser estimada y respetada. Mujeres con definición propia, incorporadas por Jesucristo al ser y quehacer de la historia de la salvación.

La seguridad y la confianza en sí mismas son dos características que deben interiorizar las mujeres que siguen a Dios. Porque cabe preguntarse hasta dónde es una imposición de la estructura patriarcal lo que creemos que somos, cómo conocemos y lo que nos valoramos:

> La mujer, para ocupar un lugar y existir, se ha visto obligada a abrir brecha en modos de pensar y actuar que no eran los suyos. La mujer debe pensarse a sí misma, con un pensamiento original, el suyo, y no el del hombre que la mira como un objeto sobre el que tiene derechos o que no existe por sí, conformándose, como en el pasado, con ser sólo un reflejo (Nouvion, 1962: 59, 61).

Una mujer que se ama a sí misma en el sentido del evangelio, es decir, productivamente libre en el cultivo de sus valores, es capaz también de amar a otros con productividad y libertad. Sin miedos, enfrentándose a su propia vida y a la vida:

> En el amor no hay temor. [...] Pero hasta llegar a esta experiencia humana y espiritual, la mujer debe superar muchos miedos: rom-

3. El libro de Christenson, que aborda el tema de las relaciones familiares, tuvo mucho impacto en América Latina en los años setenta. La idea es que el esposo (¿Y las que no están casadas? En este caso, la mujer se somete al líder de la iglesia, al pastor o a los diáconos) está entre la esposa y el mundo para protegerla y darle su visión.

> per con la costumbre, que se ha hecho hábito inveterado en ella, de callar y aguantar, luchar contra unos temores interiorizados en los que creció desde niña: «No valgo, no puedo, no sé» (Prado, 1989: 77).

Queda claro que lo Sagrado y consagrado es más que una ubicación afirmada o predeterminada por la teología patriarcal. Lo Sagrado y consagrado parten de la propia concepción y aceptación que la mujer tiene de sí misma. Lo Sagrado es la vida, lo consagrado es cualquier vocación que se entienda como un llamamiento a la libertad, a la celebración y al servicio de la vida.

La patriarcalización de los espacios sagrados, como el culto, el altar o el púlpito, el templo o el santuario, han dado lugar a la negación del acceso de las mujeres a dichos espacios. Hay confesiones en las que a las mujeres se les permite predicar, pero no desde el púlpito; en otras las mujeres pueden enseñar la Biblia, pero sólo a mujeres o niños, nunca a varones y nunca en el santuario. En una iglesia evangélica del norte de México las mujeres son las encargadas de limpiar el santuario y deben hacerlo de rodillas, con la cabeza baja, y nunca dando la espalda al altar. En todos los casos, se dispone de fundamentos bíblicos para avalar estas costumbres.

Afortunadamente, las mujeres y algunos varones de algunas congregaciones están abriendo los ojos y reconocen con honestidad que el espacio sagrado va más allá de la geografía y están reexaminando sus interpretaciones de la Biblia en relación con la comprensión de un ministerio femenino sin límites al llamamiento de Dios.

Ahora bien, para reflexionar sobre lo Sagrado y lo consagrado en relación con las mujeres y su irrupción en los espacios sagrados es preciso compartir espacios, y es aquí donde se descubre el nudo del asunto, pues nos adentramos en la complejidad del juego de poder. Nos damos cuenta entonces de que hay que revisar la concepción misma del ministerio, vista desde la autoridad y la tradición, como elementos relevantes que intervienen en este juego.

Si queremos definir el ministerio, diremos que es la expresión de una vocación (llamamiento) otorgada por Dios a cada creyente. Implica dos dimensiones: la primera se cumple en el *otorgamiento de los dones* que el Espíritu Santo concede a los creyentes: dones que capacitan y hacen idóneos a las y los cristianos, y que se ejercen para edificación del cuerpo de Cristo, que es su Iglesia (Ef 4, 1-16). La segunda se da como una *demanda personal* para que se realice en el sacerdocio de todas y todos los creyentes, cada

cual con una función determinada (1 Pe 2, 9-10) (Montemayor, 1990: 109-110).

Pero, además, este ministerio trasciende la comunidad cristiana, ya que es testimonio en el mundo a través del servicio y del amor que se da al prójimo. Cada ministerio tendrá sus propias características que se otorgan como un servicio integral, tanto en la comunidad como en el entorno en que se mueve la Iglesia, en el vivir cotidiano.

Todo ministerio se orienta siempre hacia la edificación y el compromiso con otros (Ef 4, 16). Es multifacético, porque hay diversidad de funciones, surgidas de una vocación, con rostros distintos (Rom 12, 6-8). Y es creativo, porque hay tantos ministerios como necesidades que requieran cuidado (1 Pe 4, 10). Hasta aquí no ha de haber ningún impedimento para nadie en la Iglesia.

Pero, ¿en qué pensamos cuando hablamos del ministerio de la mujer? Se perciben dos problemas relacionados con el poder: el de la autoridad y el de la tradición. Parece que éstos son los dos puntos de tensión más fuertes que desequilibran o provocan rupturas en la concepción de la vocación pastoral de las mujeres.

2. *Autoridad y ministerio*

En todo grupo social se da una autoridad. Ejercer autoridad implica ejercicio de poder. Pero éste puede ser concebido de dos maneras: o para ejercer dominio sobre el otro, coartando su libertad de acción y decisión; u orientado hacia el bien común, donde cada uno participa como una parte del todo. Esta última concepción es la que responde a la visión cristiana. En el ministerio, Dios da poder para que se ejerza bien; pero si éste no es usado para la edificación, entonces no cumple con el propósito de esta gracia divina.

2.1. Origen divino del ministerio

El ministerio que Dios otorga contiene en sí mismo la autoridad espiritual para ejercerlo. Llamamiento y dones son irrevocables (Rom 11, 29). Pero, ¿cómo se puede impedir su cumplimiento? El ministerio en la Iglesia, debido a su origen divino, posee otras características como: su eclesialidad en cuanto a su fin y contenido, su estabilidad en el servicio y, algo muy importante, el reconocimiento público (Caprioli, 1984: 35-36).

Es aquí donde se inician los cuestionamientos: ¿es que hay ministerios sólo para varones y otros sólo para mujeres? Al revi-

sar la historia de las mujeres en las iglesias protestantes y evangélicas, parece que sí, de acuerdo con las imágenes impuestas a la mujer en su misión. Sucede entonces que cuando una mujer comparte el llamamiento a ejercer un ministerio que por tradición han ejercido varones, crea disconformidad o disgusto no sólo entre los varones, sino también a veces —y hay que reconocerlo— entre las propias mujeres. Si el cumplimiento del ministerio deriva de la necesidad de la expresión vocacional, ¿cómo es que se arguye que una mujer no puede hacerlo o, más radicalmente, que no debe hacerlo pues es contrario al orden establecido por Dios?

Me pregunto si el Dios al que se refieren algunos es el mismo Dios creador, que nos hizo a varones y mujeres a su imagen y semejanza (Gén 1, 27); o al Dios redentor, que en Cristo «nos hizo aptos y aptas para participar de la herencia de los santos en la luz» (Col 1, 12); o al Dios liberador, que nos hizo pueblo, su pueblo, sacerdotes y sacerdotisas escogidos para anunciar los valores del reino a todo ser humano (1 Pe 2, 9). Creo en el llamamiento de Dios a las mujeres, para ejercer cualquier ministerio en la comunidad y hacia el mundo.

2.2. ¿Autoridad espiritual contra autoridad jerárquica?

Ya mencionamos antes que a todo ministerio se le otorga autoridad espiritual. Se trata, entonces, de una autoridad ministerial, que en el cuerpo, que es la Iglesia, se ejerce para edificación y que es reconocido y apoyado por la comunidad.

En la Iglesia neotestamentaria aparecen encargos para ministerios específicos, como apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros (4, 11). En Hech 6, se eligen diáconos. En Rom 12, se relacionan los dones que se manifiestan en los diversos ministerios. En 1 Cor 12, aparece de nuevo la correlación entre dones y ministerios. Son claros los requisitos que se establecen para los llamados a un servicio especial (como los ancianos en 1 Pe 5, 1-5). En todos estos textos llaman nuestra atención las actitudes exigidas para estos ministerios, «no como teniendo señorío, sino siendo ejemplo...» (v. 3); y más adelante, «y todos sumisos unos a otros, revístanse de humildad» (v. 5). En 1 Tim 3, se informa sobre los requisitos que deben poseer los obispos y diáconos. En el contexto del primer siglo, estos ministerios no obedecen tanto a una autoridad jerárquica o institucional, sino que más bien se presentan como ministerios ordenados por la comunidad, en ra-

zón de la autoridad espiritual de los creyentes. ¿Dónde están las mujeres en este tiempo? Sin duda en el compromiso y en el ejercicio de estos ministerios.

A lo largo de la historia de la Iglesia los ministerios que se reconocerán como ordenados son los presbíteros (pastores), los ancianos y los diáconos. Las mujeres quedarán excluidas de los mismos. Estamos no sólo ante la institucionalización de la Iglesia, sino también ante una patriarcalización del ministerio. Se pasa del movimiento de Jesús que proclama un discipulado de iguales, y que se mantiene en el movimiento misionero del cristianismo primitivo, en el que las mujeres cristianas participarán plenamente (Schüssler-Fiorenza, 1989: 144-252), al concepto de la casa patriarcal, donde se exigirá sumisión o subordinación a las mujeres como grupo socialmente débil (*ibid.*: 295).

Lo anterior, para muchas confesiones, constituyen textos normativos para fundamentar la autoridad jerárquica en razón del sexo. Se trata de un desvarío en la concepción de la autoridad ministerial, donde, en el caso de las mujeres, se somete una autoridad espiritual a una autoridad jerárquica. Desvarío que se manifiesta en la negación, por parte de muchas confesiones, a reconocer la autoridad espiritual de una mujer si ello implica el otorgamiento de una autoridad institucional, si son funciones que por tradición han ejercido varones. Parece que los límites de la autoridad ministerial de las mujeres llegan hasta donde no se vea amenazada la autoridad jerárquica del varón.

No me niego a reconocer una autoridad ministerial con función institucional si hay un reconocimiento de la autoridad espiritual que refleja la expresión de una vocación. ¡Qué alegría que en América Latina hoy haya muchas más pastoras, diaconisas y obispas, a las que damos todo nuestro reconocimiento por ser mujeres que han conquistado, no sin lucha, la realización de su compromiso por el reino! Pero no ha sido un camino fácil.

Cada vez hay más congregaciones protestantes/evangélicas que garantizan la libertad a mujeres y varones en el ejercicio de la autoridad ministerial, no en razón del sexo, sino de los dones, donde la autoridad espiritual se respeta y reconoce, porque el sentido jerárquico no es dominio, sino liderazgo, conducción y edificación del cuerpo, «que bien concertado y unido entre sí por todas las coyunturas que se ayudan mutuamente, según la actividad propia de cada miembro, recibe su crecimiento para ir edificándose en amor» (Ef 4, 16).

2.3. Tradición y ministerio

Tradición en su sentido más elemental significa transmisión o legado, que se mantiene a lo largo del tiempo y confluye en todas las áreas del ser humano: familiares, sociales, culturales, políticas, laborales, por mencionar algunas. De algún modo, las tradiciones van conformando nuestra identidad, que es la suma de actitudes, valores, sentimientos y comportamientos, que nos hacen únicos y a la vez semejantes como parte de la comunidad humana.

Las tradiciones son también, en las confesiones cristianas, ejercicios del poder en relación con la identidad ministerial de las mujeres, que en la mayoría de los casos han servido más para reforzar una negación o exclusión de ministerios, especialmente en los ordenados.

Tres tipos de tradiciones, que han impuesto una identidad en función de los papeles sociales, son la tradición cultural, bíblica y eclesial. Dichas tradiciones, ejercidas desde una estructura patriarcal, coaccionan, a través de la discriminación o la sumisión, el derecho a la libertad de realización personal de las mujeres.

Nuestra educación acerca de los sexos distorsiona nuestra perspectiva de lo que en realidad es el género como la construcción social de las funciones y roles asignados en razón del sexo. Estas tradiciones también influyen en la perspectiva de la identidad ministerial de las mujeres. Somos educados y educadas en una sociedad patriarcal, pero también en una cultura patriarcal y en una iglesia patriarcal. Nos preguntamos qué tradición influye sobre otra, y cómo estas tradiciones se conectan entre sí para afirmar el dominio de un sexo sobre otro. La diferencia entre estas tradiciones estriba en los fundamentos para ejercer este dominio.

En el caso de la tradición bíblica, donde se usa la Biblia para definir los ministerios en función de si se es varón o mujer, se hacen necesarias las relecturas liberadoras que se pregunten qué es lo natural y lo construido en las interpretaciones teológicas que niegan el derecho al ministerio ordenado de las mujeres. Es, pues, necesario distinguir entre lo normativo y lo descriptivo de los textos.

De lo anterior, podemos deducir que la tradición eclesial se fundamenta ciertamente en una interpretación patriarcal, pero también en las prácticas históricas impuestas para la comprensión de la vocación ministerial. He descubierto que a veces resulta más difícil cambiar la forma de una práctica que aceptar la comprensión liberadora de un texto que aluda al ministerio de las mujeres en la Iglesia del Nuevo Testamento.

Y en lo que se refiere a las tradiciones culturales, éstas se afirman y refuerzan con las interpretaciones bíblica y teológica. La manipulación de la autoridad bíblica en cuanto palabra de Dios eterna e inmutable pretende evitar la discusión o el diálogo abierto y honesto para permitir a las mujeres el acceso a los otros espacios sagrados. No tenemos que decir mucho sobre el machismo que aún impera en nuestros países latinoamericanos, sin duda ,presente también las iglesias cristianas.

Es urgente que, tanto los varones como las mujeres, desafíen aquellas tradiciones que impongan una identidad con respecto a los papeles que debemos, podemos o tenemos que desempeñar. Lo que se nos permite y no lo que implique una trasgresión a lo que siempre ha sido, y mover lo que se considera radicalmente estático.

Me decía un hermano de una Iglesia evangélica: «Me cuesta mucho ver a una mujer en el púlpito, pero reconozco en ella la autoridad de la palabra de Dios». Y, en contraste, otro comentaba: «Está mal que digan que las mujeres pueden ser pastoras; a mí Dios no me ha revelado que la mujer tenga autoridad espiritual sobre el varón». Estas expresiones no reflejan más que la memoria de una tradición, no sólo bíblica, sino cultural y social. La identidad ministerial se afirma no en razón del sexo, sino del servicio.

La apertura al reconocimiento de la mujer en ministerios que por tradición han desarrollado varones, se dará en la medida en que se produzca la sensibilización hacia el verdadero sentido del espacio sagrado, donde lo consagrado es la vida, al margen de ser mujeres o varones, y la afirmación de las mujeres como siervas y copartícipes en el compromiso del reino de Dios.

III. EL DERECHO A LA CONQUISTA Y AL SUEÑO DE LOS ESPACIOS SAGRADOS: APORTACIONES Y DESAFÍOS DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA

La teología feminista abre un camino de posibilidades a las mujeres que luchan en América Latina por conquistar espacios, pero que también sueñan con que en el universo de las iglesias se construya una visión renovada en el horizonte de la fe cristiana, como paradigma iluminador: será entonces cuando se haga realidad cotidiana la vida de una comunidad de iguales.

Éstas son las principales temáticas sobre las que en las pasadas décadas, quizá más sistemáticamente en los años noventa del si-

glo XX, se ha reflexionado en los Encuentros de Teología en América Latina, que apuntan a una nueva manera de hacer teología en conexión con las realidades, coyunturas y contextos de los países de nuestro continente. Me refiero a cómo se inserta esta reflexión teológica en las prácticas pastorales, y cómo éstas enriquecen la labor teológica. El compromiso eclesial siempre está presente en esta teología.

Las temáticas más relevantes que aparecieron en este proceso de la teología feminista protestante/evangélica son, a mi parecer:

Las *teorías del género,* que desmontan un poder asimétrico, falto de equidad y excluyente, para dar paso a caminos de inclusividad donde varones y mujeres redescubren y reconstruyen modelos de encuentros integradores. El género aporta datos para ubicar, desde la perspectiva de las mujeres, las implicaciones desde la Biblia, la hermenéutica, la historia y los procesos eclesiales, y analizar, desde ahí, las funciones y participación de las mujeres cristianas.

Las *teorías feministas y metodología teológica* que se inician con un análisis de las experiencias de las mujeres y de cómo se constituyen los géneros. También se tiene en cuenta la experiencia de la revelación de Dios para las mujeres:

> Esta metodología teológica feminista incluye la toma de conciencia de exclusión, la búsqueda de la mujer en la tradición bíblica y teológica y la reevaluación de las normas y métodos para una nueva construcción teológica (Deifelt, 1994: 9-14).

La *hermenéutica feminista*. El desafío de la hermenéutica feminista es rescatar la memoria a partir de lo cotidiano. El cuerpo de las mujeres constituye una mediación hermenéutica, un lugar de la revelación de Dios. La hermenéutica feminista está mediada por cuerpos que se relacionan a través del trabajo y de la sexualidad (Cardoso, 1994: 29-31). Así, se elaboraron unos «Apuntes para una hermenéutica feminista de liberación», donde, en el proceso hermenéutico, además del cuerpo como mediación, se tienen en cuenta las sujetos y sus historias cotidianas y la reconstrucción y el replanteamiento del concepto de autoridad bíblica (CELADEC, 1995: 24-26[4]).

La espiritualidad y la liturgia. En América Latina se ha entendido la espiritualidad como liberación de la opresión, como un

4. Documento colectivo del I Encuentro Latinoamericano de Mujeres Biblistas, Santafé de Bogotá, 5-9 de febrero de 1995.

despertar de las conciencias y una irrupción dentro de la historia. Desde las mujeres, una espiritualidad de la liberación retoma:

— la *totalidad*: las mujeres descubren que su opresión no es inmutable, sino que es creación histórica; es entonces cuando la mujer, sujeto histórico, puede romper las espiritualidades no sólo las pensadas de acuerdo con las categorías de clase sino también de género;

— la *identidad*: las mujeres fortalecen su espiritualidad en el proceso de encuentro con su propia identidad: en el reconocimiento de su condición como hijas de Dios, las mujeres no pueden ser consideradas inferiores y subordinadas;

— la *reciprocidad*: el encuentro con el otro es el encuentro con Dios; el reconocimiento de la alteridad elimina dominación e instaura justicia; en esta reciprocidad se rescata la memoria subversiva de la mujer, creando espacios tanto en la teología como en la pastoral y en la reinterpretación de la Biblia (García, 1994: 55-57).

En el debate de estos asuntos también están presentes lo pedagógico y lo ético, que interaccionan con el espacio eclesial. En síntesis, la teología feminista representa una gran aportación para una renovación de la comprensión de las vocaciones pastorales, orientadas hacia los ministerios ordenados de las mujeres.

Los desafíos derivados de la creación de un nuevo orden democrático del género se constituyen por sujetos del género con derechos reconocidos y preservados: las humanas y los humanos. Para lograrlo, debemos promover las relaciones de solidaridad y cooperación, la igualdad de oportunidad, la distribución equitativa de los bienes, los procesos de individualización y de acercamiento comunitario, así como la participación política como vía para asegurar la democracia política. Todo ello para dirigirnos al bienestar y al bienvivir como derechos humanos fundamentales (Lagarde, 1994: 37). Por ello, en las iglesias cristianas protestantes/evangélicas en las que haya que renovar las concepciones de lo Sagrado y lo consagrado, es urgente que se transite...

Hacia una imagen renovada de lo humano: ni patriarcados, ni matriarcados. Sí al reconocimiento del otro y otra en tanto que sujetos.

Hacia una imagen renovada de lo Divino, de la creación y de la nueva creación. Sí al reconocimiento de Dios en el otro, en la otra.

Hacia una imagen renovada de la vocación como plenitud de vida. Sí al reconocimiento de la realización humana del otro y la otra.

Hacia una imagen renovada del caminar comunitario, inclusivo y de iguales. Sí al reconocimiento de la encarnación de Jesús y de la nuestra en la vida.

Hacia una imagen renovada de los espacios sagrados. Sí al reconocimiento del ministerio pastoral ordenado de las mujeres.

Para terminar, ofrezco algunos pasajes de mi propia historia.

Hace muchos años inicié mi peregrinaje teológico y pastoral. He sido privilegiada por poder sentirme libre en mi expresión vocacional. En mi caso, durante años, me negué a ser consagrada como pastora; es decir, a ser ordenada. En mi tradición bautista, en México, no había ningún antecedente de mujeres ordenadas. Quizá, desde mi concepción de lo consagrado, no necesitaba ser ordenada para cumplir mis funciones pastorales.

En 1999, a petición de la comunidad eclesial, se me preguntó si estaba dispuesta a ser ordenada. Como Iglesia, era importante estar seguros de que estábamos de acuerdo con dar este paso. Porque no era mi desafío aislado, sino el desafío de la comunidad. Necesitábamos estar seguros a la hora de dar este paso, por sus implicaciones, principalmente dentro de nuestra propia confesión.

Pero, después de una reflexión personal, acepté. Porque creí y sentí que era mi tiempo: por mi propia convicción y por mi lucha por los derechos de las mujeres; por mi proceso en la reflexión teológica feminista; pero, sobre todo, porque una comunidad se atrevía a aceptar el riesgo... Y lo asumí también, no sin temor, por una responsabilidad tan grande, pero sin expectación, por ser un privilegio tan esperado.

Empezamos, pues, un proceso de reflexión en la comunidad, que me obligó, a mí primero, a resignificar el acontecimiento de la ordenación pastoral, para compartirlo con mi iglesia. Señalo algunas de estas consideraciones personales:

— La ordenación pastoral es el testimonio público que un siervo o sierva comparte ante su iglesia y otras iglesias hermanas. Comparte su conversión, llamamiento, su confesión de fe y su experiencia en el servicio. Cada iglesia bautista, en cuanto autónoma, decide convocar y apoyar la acción pastoral del siervo o sierva que Dios ha enviado a su comunidad.

— La ordenación pastoral es el reconocimiento, por parte de su iglesia, de la autoridad e idoneidad espiritual del siervo o sierva para ser pastor o pastora de las ovejas que ama, para que las dirija y sirva en esta comunidad que Dios le ha otorgado.

— La ordenación pastoral es unción y consagración para servir. Así como Jesús se declara ungido por su Padre y consagrado para ejercer su vocación (Lc 4, 18-19); y, simbólicamente, por la imposición de manos de la iglesia, es una declaración pública de compromiso con la misma (Hech 13, 2-3; 2 Tim 1, 6).

— La ordenación pastoral confirma ante la comunidad la responsabilidad y el privilegio de impartir los mandatos del Señor: bautismo y santa Cena. Ambas, no como el cumplimiento de un dogma, sino como un espacio de comunión, confesión y celebración de la Iglesia.

En marzo del año 2000 se celebró mi ordenación. En el documento de mi declaración de fe le agradecía a mi esposo, como compañero de vida, su amor y el que, como siempre, subiera conmigo el escalón siguiente; a mis hijas, su ternura, deseando que lo que presenciaban, pronto no fuera la excepción; y a mi iglesia «Shalom», le agradecía que se hubiese atrevido a asumir este desafío. Fueron dos días de fiesta teológica y pastoral; fue un encuentro fraternal y sororal y muy ecuménico. Una ordenación no convencional... una conquista, un sueño para seguirlo soñando, por otras compañeras, por las que faltan, por las que vienen.

DECLARACIÓN DE FE.
UNA VOZ DESDE LAS MUJERES

Creo en Dios

Como Espíritu creador y sustentador de todo cuanto existe; que cuida, ama y camina en la totalidad de su creación: con el ser humano, hombre y mujer; con su naturaleza. Es sabiduría, fortaleza, ternura, misericordia, amor; es luz, roca, castillo, fuego, Creo en el Dios que favorece siempre la vida de los más débiles, indefensos y excluidos, y no en el dios patriarcal que apoya el dominio o disminuye la dignidad de unos grupos sobre otros. Afirmo la acción paternal de Dios, que ama y protege a sus hijos e hijas; y en su acción maternal, que da a luz, vela y acoge entre sus brazos a sus hijos e hijas. Creo en el Dios que por su gracia, ve por las mujeres, las acompaña, las protege y las ha integrado como participantes activas en el proyecto de la historia de la salvación.

Creo en el Hijo, Jesucristo

Dios encarnado, que nació de María, que vivió y tomó la forma de hombre —un ser humano—. Creo en Jesús y en su misión de amor y servicio; creo en su muerte y resurrección, como el Señor y Salvador de mi vida. Creo en Jesús como el Evangelio, la buena nueva de Dios al mundo. Como el encuentro de vida y liberación de toda atadura y escla-

vitud; palabra encarnada en Jesús en el cumplimiento de su misión. Creo en Jesús que vio a las mujeres como sujetos y no como objetos; que se atrevió a platicar, dejarse tocar, sanar y liberar a las mujeres que se encontraron con él; y en la dignidad que les otorgó como amigas y discípulas, en la misión del reino. Creo en Jesús como el Salvador y Señor de mi vida, y el de tantas mujeres en el reino que han encontrado en él, un amigo, compañero, hermano, pastor, que sigue rompiendo las barreras humanas de la intolerancia, de la negación y del irrespeto.

Creo en el Espíritu Santo

Como el Espíritu de sabiduría y consolación. Es gracia divina que otorga dones, forma el carácter y da poder para construirnos como personas, a mujeres y hombres por igual. Que de él recibimos orientación y discernimiento para actuar con juicio y justicia. No se manifiesta como un acto o espectáculo, a través de formas estereotipadas emotivas o epidérmicas, sino para mostrar el fruto que es gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza: acciones de amor. Creo en el Espíritu que habitó en las mujeres que nos precedieron, que habita en las que vivimos y que habitará en las que aún no nacen; espíritu de gratuidad que otorga dones y talentos maravillosos que, aunque no reconocidos por otros, las mujeres los han cumplido con fidelidad, entrega y compromiso.

Creo en las sagradas Escrituras

Como palabra de Dios revelada, que es orientación de vida y esperanza para todos los seres humanos. Creo en la sagrada Escritura como el testimonio de fe en la historia de un pueblo, que caminó entre la opresión y liberación; pueblo de hombres y mujeres comunes, con virtudes y defectos, que cumplieron o incumplieron los mandatos divinos, pero a los cuales Dios bendijo y los hizo construirse como un pueblo con identidad y proyecto. Creo en la sagrada Escritura como historia de salvación, en todo el consejo de Dios, que es sabiduría, profecía y evangelio. Creo en la sagrada Escritura como palabra de Dios que debe vivirse y proclamarse; pero no creo que hay palabra de Dios, cuando su lectura e interpretación, excluyen, limitan o denigran la dignidad de las mujeres y su igual participación en ministerios y funciones eclesiales; o en el sometimiento sin amor y respeto en el seno familiar. De igual modo, si su aplicación trasciende los límites del tiempo y la cultura para aplicarlos normativamente al presente.

Creo en el ser humano

Creación divina: hombre y mujer, a su imagen y semejanza; creo en la corresponsabilidad y mutualidad que Dios les otorgó desde el principio como mayordomos de la creación; en ser personas con voluntad y discernimiento ante el bien y el mal. Creo en las mujeres, dotadas de dignidad, inteligencia y creatividad; con el derecho a ser tratadas con respeto, equidad y libertad para soñar, decidir y participar como sujetos en el cumplimiento de su vocación de vida. Creo en los hombres que asumen su identidad como criaturas de Dios, en relaciones constructivas, sanas y

equilibradas, en el reconocimiento de las mujeres, como compañeras de creación y redención.

Creo en el pecado

Como el rompimiento de las relaciones plenas con Dios, no sólo a nivel personal, sino que afectó todas las relaciones del ser humano; en su familia, su entorno, la creación, la sociedad entera. El pecado, representado en una sociedad patriarcal, ha distorsionado y pervertido las relaciones simétricas entre los sexos y el género, donde impera el machismo, la violencia, la desigualdad de condiciones laborales, hacia y para las mujeres; el pecado como negación de la justicia y oportunidades de vida justa y digna, para todos los seres humanos.

Creo en la salvación

Que es por gracia y misericordia divina. Es salud integral que abarca todas las áreas de la vida: social, afectiva, física, espiritual; que es el bienestar integral, el Shalom prometido para todo ser humano y su creación. La salvación implica un reconocimiento y arrepentimiento de los pecados, que han resultado en enfermedad, injusticia, desamor, en fin, todo lo que afecta una relación sana y libre ante Dios y ante nuestro prójimo; así, mediante un corazón dispuesto a creer por la fe en Jesús, también se afirma que la salvación es salud, un camino en la novedad de vida: gracia redentora que da a luz a la mujer y al hombre nuevos. Creo en la salvación como mayordomía de la responsabilidad cristiana, recursos dispuestos al servicio del reino, como instrumentos redentores de transformación. Creo en el Shalom de Dios hacia las mujeres, que han encontrado en la fe cristiana paz, bienestar y liberación integral de sus cautiverios; en la salud que da confianza, estima, aceptación en una misma, que brilla con su propia luz, la cual irradiará a otras mujeres, en el compromiso de la buena nueva.

Creo en la santificación

Como el proceso en la construcción de una espiritualidad que ilumina a este hombre y mujer nuevos. La santidad es camino cotidiano de crecimiento y fe, por lo tanto se busca, se aprende y se vive, en palabra y acción, iluminados/iluminadas por el Espíritu, el cual nos habita. La santificación es espiritualidad vivida en los cuerpos, donde se busca una relación amorosa, hacia uno mismo, pero también se anhela con un deseo sincero, la satisfacción y el placer de la otra y el otro. Las mujeres hemos descubierto en esta corporalidad, una espiritualidad recreadora, no sólo de nuestro valor y dignidad, sino en relación con la totalidad de la creación. La santificación es, pues, la aceptación y el reconocimiento a la espiritualidad integral: espacios sagrados de vida.

Creo en la Iglesia

Como la comunidad de creyentes en Cristo Jesús, que conforman el cuerpo de Cristo. Una comunidad de iguales que se construye en el amor

y la fraternidad; en que los miembros participan y trabajan con apoyo y estímulo, en razón de sus dones y ministerios, sin distinción de sexo, género, edad, clase o preparación académica. Una comunidad sanadora que apoya en las crisis personales y familiares; una comunidad educadora de la fe que ayuda al crecimiento y formación de la personalidad y el carácter. Una comunidad misionera que proclama a Jesús como la esperanza de vida; una comunidad de servicio generosa, sensible y solidaria con los necesitados. Una comunidad de alabanza, confesión, intercesión, proclamación y adoración. Creo en la comunidad de fe que integra, reconoce y da una participación igualitaria a las mujeres en los diversos ministerios eclesiales.

Creo en el bautismo

Como una ordenanza del Señor Jesús. Un testimonio público de fe ante la comunidad de la iglesia; es el símbolo de la muerte a la vida pasada y la resurrección a una vida nueva. No es un rito obligatorio para pertenecer legalmente a una iglesia, más es sí decisión consciente, voluntaria y gozo fraternal cuando se decide realizarlo. El bautismo fue señal de inclusión plena en la iglesia cristiana primitiva, donde por igual eran bautizadas las mujeres como los hombres, señal que rompía la exclusión femenina, de la comunidad judía, a causa de la circuncisión. Creo en el bautismo como un testimonio de identidad, pertenencia comunitaria de hombres y mujeres, en celebración de fiesta comunitaria, pues es señal de vidas renovadas y compromiso fraternal en el cuidado y el acompañamiento.

Creo en la santa Cena

Que es otra ordenanza del Señor Jesús a su iglesia, donde participan los creyentes. Es el momento de comunión íntima de la iglesia, que, recuerda a Jesús, en los símbolos del pan y el vino, su cuerpo y su sangre en su crucifixión y muerte. Creo en la santa Cena donde es necesario el momento previo de confesión, perdón y reconciliación. Asimismo es mesa abierta para toda persona que llega a la comunidad de fe, a nadie se le excluye, pues la comunión es también testimonio misionero y de buena nueva. La santa Cena es memorial hasta que el Señor venga en la consumación de los tiempos; por lo tanto, es celebración escatológica que invita en el hoy a compartir el pan y el vino, con todos los cuerpos pobres y sufridos, que padecen hambre, frío y soledad. La santa Cena es un recordatorio de las mujeres solas, abandonadas, que trabajan duro para poner en la mesa el pan cotidiano; por sus cuerpos cansados, violentados, rotos; a la vez, se recuerda la mesa de las mujeres que sirven con cariño, alegría y solicitud; esto es esperanza de resurrección.

Creo en el gobierno civil

En la separación entre las iglesias y el Estado, cada uno con sus propias funciones y límites y que procuran una relación de cooperación, respeto y tolerancia; pero no cuando es un gobierno injusto, corrupto, que favorece a grupos de poder y excluye a la mayoría de nuestra población.

Como cristianos y cristianas, el compromiso es por los grupos de los pequeños y de la denuncia ante una autoridad que no ejerce su poder para hacer el bien. Creo en la inserción social de la iglesia, que promueve los valores del reino, en la promoción de la justicia y la paz. La organización de las mujeres y su participación en la vida social, en busca de mejoras para sus familias son ejemplo de lucha por la supervivencia; las mujeres cristianas, conscientes de las grandes carencias en grupos de mujeres que reclaman apoyo, debemos apoyar y crear espacios de promoción y desarrollo, que coadyuven en una mejor calidad de vida.

Creo en la plenitud del reino que aguardamos

Como la esperanza prometida del cielo nuevo y tierra nueva, de plena consolación y justicia para los seres humanos que sufren hoy dolor y desesperanza. Mientras, su iglesia espera y trabaja activamente en la misión de ser sal y luz en esta tierra. Creo en su reino que viene cada día a través de su comunidad. Amén.

BIBLIOGRAFÍA

Castellanos, R. (1979), *«Mujer que sabe latín...»*, México: SEP-Diana.

Cardoso, N. (1994), «Hermenéutica feminista», en *Memoria del I Encuentro de Profesoras de Teología,* San José de Costa Rica: UBILA.

Caprioli, A. (1984), «Ministerios no ordenados y la figura de la mujer en la Iglesia»: *Omnis Terra* (Roma), 135.

CELADEC (Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana) (1995), «La mujer y la educación»: *Educacion* (Curitiba, Brasil), 23.

Christenson, L. (1975), *La familia cristiana,* Miami: Caribe.

Deifelt, W. (1994), «Teoría feminista y metodología teológica», en Varios, *Teología y género. Apuntes para un paradigma nuevo,* en *Vida y Pensamiento* (Universidad Bíblica Latinoamericana, San José de Costra Rica), 14/1, pp. 61 ss.

Eliade, M. (1967), *Lo Sagrado y lo profano*, Madrid: Guadarrama.

García, D. (1994), «Espiritualidad de la liberación», en *Memoria del I Encuentro de Profesoras de Teología,* San José: UBILA.

Harris-Thompsett, F. (1996), «Sacraments», en L. Russell y S. Clarkson (eds.), *Dictionary Feminist of Theology*, Louisville: Westminster Knox Press.

Lagarde, M. (1994), *Democracia genérica*, México: REPEM/Mujeres para el Diálogo.

Léon-Dufour, X. (1980), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona: Herder.

Montemayor, R. (1990), «La misión de la mujer cristiana: un enfoque bíblico-teológico», en Scott y Ortiz (eds.), *Mujer,* México: Kyrios.

Naranjo, C. (1981), «Mitos culturales», en AA. VV., *La mujer y el desarrollo; La mujer y la cultura,* México: SEP/Diana.

Nouvion, S. (1962), «La mujer y su autonomía de juicio», en AA. VV., *Conciencia de la femineidad,* Buenos Aires: Paulinas.
Prado, C. (1989), «Yo siento a Dios de otro modo», en E. Tamez (ed.), *El rostro femenino de la teología*, San José de Costa Rica: DEI.
Schüssler-Fiorenza, E. (1989), *En memoria de ella,* Bilbao: DDB.

MUJERES EN TRES GRUPOS RELIGIOSOS EN BRASIL: UNA COMPARACIÓN ENTRE PENTECOSTALES Y CATÓLICAS

Maria das Dores C. Machado
y Cecília L. Mariz

I. INTRODUCCIÓN

Una de las tendencias sociales más notorias en la sociedad brasileña, en este cambio de siglo, se refiere a la acentuada expansión de los evangélicos. El último censo nacional de ese país revela que, entre 1991 y 2000, los evangélicos tuvieron un crecimiento de casi el 100%, debido a los grupos pentecostales que representan el 67,7% de la población que se considera evangélica[1] (IBGE, 2000). Las explicaciones de este fenómeno se encuentran, por un lado, en las transformaciones culturales y sociales sufridas por este país y, por otro, en el carácter dinámico y flexible del pentecostalismo brasileño. Varios autores ya identificaron, entre los factores de atracción de los grupos que integran este movimiento religioso, la capacidad de seleccionar, resignificar e incorporar elementos de otras tradiciones confesionales (Birman, 1996; Sanchis, 1997; Mariz, 1997 y 1999), y de la cultura política de los actuales movimientos sociales en Brasil (Conrado, 2000; Oro, 2001; Machado, 2002).

En ese mismo periodo, asimismo, y paralelo al crecimiento y a los cambios en el estilo y el perfil religioso pentecostal, se observan grandes transformaciones en el campo católico. Dos tendencias en particular marcaron al catolicismo desde fines de la década de los sesenta e inicios de los setenta: la teología de la

1. En números absolutos, los evangélicos pasaron de 13.189.282 a 26.166.930 (Weiss, 2002).

liberación, que inspirara la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y las pastorales sociales, y el Movimiento de Renovación Carismática Católica (MRCC). Mientras que la teología de la liberación tuvo gran visibilidad en las décadas de los setenta y ochenta, especialmente por la forma en que impulsó importantes movimientos sociales, el Movimiento Carismático se hace más presente en el escenario nacional a finales de la década de los noventa, con los sacerdotes cantantes en los medios de comunicación y la realización de grandes eventos masivos.

Sin duda, el género es una variable clave en el estudio de las religiones en Brasil, donde se verifica el predominio del segmento femenino en todas las comunidades confesionales, a excepción de grupos numéricamente poco expresivos en el país, como el hinduísmo o el islam. Los datos del censo del año 2000 revelan, por ejemplo, que las religiones espiritualistas acogen un 78,5% de mujeres, el kardecismo 59%, los evangélicos 56%, las tradiciones esotéricas 54,5%, las religiones indígenas 53,5%, el judaísmo 51,5%, la umbanda 51,4% y el candomblé 51%. El catolicismo, religión hegemónica en la sociedad brasileña, presenta un índice de participación femenina del 50,5%, similar a la proporción de mujeres en la población (50,8%), aunque varias investigaciones sobre las Comunidades Eclesiales de Base y el Movimiento Carismático sugieren una asimetría aún más acentuada a favor de las mujeres dentro de estos grupos católicos. Una situación semejante se verifica entre los evangélicos, puesto que en las iglesias pentecostales y neopentecostales las cifras de participación femenina tienden a ser más elevadas que en las denominaciones históricas[2]. De esta manera, no es posible entender la dinámica de esos movimientos religiosos —su significado y sus consecuencias— sin analizar sus estrategias para movilizar al segmento femenino y expandirse en la sociedad brasileña.

Aunque los efectos de la perspectiva de género en la sociología de la religión sean todavía muy tímidos, algunos investigadores apuntan hacia una vinculación entre el tipo de rol atribuido a la mujer en nuestra sociedad y las actividades religiosas. En su

2. Según los datos del Censo de 1990 (Mariano, 2001), la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) era la denominación evangélica con la mayor tasa de mujeres: 65,3%. Esa proporción parece variar regionalmente, dado que el porcentaje de mujeres de esa denominación en la región metropolitana de Río de Janeiro era del 81%, de acuerdo con una encuesta realizada a mediados de la década de los noventa (Fernandes *et al*., 1998).

estudio sobre «los campesinos creyentes», en la región nordeste de Brasil, Regina Novaes (1985) plantea el predominio femenino y observa que, de la misma manera que las mujeres se hacen cargo de la administración y el mantenimiento de la casa, cuidando de la alimentación y salud de sus familiares, también se hacen responsables de la vida religiosa familiar. Así, «es la madre la que se ve en la obligación de buscar soluciones» a los problemas que atañen al grupo doméstico. Es ella quien hace las promesas:

> Aun cuando sea para que el marido o los hijos cumplan, es ella quien descubre al rezador [...] a quienes enviará a los suyos [...], quien localiza e indica alterantivas paralelas, o sea, los servicios religiosos de la *mãe de santo* (Novaes, 1985: 74-75).

Un argumento semejante es el de John Burdick (1993), quien recurre a la distribución de los papeles dentro de la familia para explicar la correlación positiva entre la adhesión al pentecostalismo y el género femenino. Para este autor, la naturaleza del trabajo doméstico es más compatible con la participación religiosa que las actividades públicas, constituyendo, al mismo tiempo, el dominio religioso como uno de los pocos espacios extradomésticos que el marido le permitiría a la mujer frecuentar.

Sin embargo, existen autores que buscan una explicación para la mayor afinidad entre las mujeres y las religiones, no solamente a partir de su papel en la familia, sino en la propia subjetividad femenina que, como argumenta Rocha-Coutinho (1994: 49), estaría marcada por un espíritu de abnegación y autosacrificio. Asimismo, se argumenta que la mayoría femenina en estos grupos religiosos se debe al poder de atracción que las religiones cristianas, y las religiones de aflicción en general, ejercen sobre los que no disponen del control de sus propias vidas, los que no están en posición de privilegio. Desde esta perspectiva, la mujer estaría más atraída por la religión debido a su sumisión, lo que las llevaría a un fatalismo. Así, las mujeres de las clases trabajadoras, por su dificultad de asumir los rumbos de su existencia, estarían en una posición doblemente más próxima de lo religioso, en tanto pobre y en tanto mujer (Salem, 1981).

No estamos aquí interesadas en explicar la atracción de las mujeres por lo religioso, sino en discutir las diferentes consecuencias del compromiso y de la práctica religiosa femenina en tres grupos específicos: las iglesias pentecostales, los grupos católicos carismáticos y las Comunidades Eclesiales de Base inspiradas en la teología de la liberación. En estudios previos hemos disentido

de aquellas interpretaciones que reducen cualquier religión a un instrumento de dominación o a una simple fuente de represión y alienación del oprimido (Mariz, 1994; Machado, 1996; Mariz y Machado, 1994). Al contrario, argumentamos que el compromiso religioso puede tener consecuencias no intencionales, que motivan actitudes y comportamientos estratégicos por parte del oprimido y dan como resultado, muchas veces, cambios en las relaciones con los familiares y con la sociedad más amplia. La cuestión que planteamos ahora es si, y en qué medida, la participación religiosa puede ayudar en la lucha de las mujeres por sus derechos. En este sentido, cabe recordar que el presente texto es una revisión y actualización del artículo «Mujeres trabajadoras y prácticas religiosas» escrito a mediados de la década de los noventa (Machado y Mariz, 1997) con el objetivo de analizar en qué medida las experiencias en los tres grupos mencionados reforzaban o ayudaban a cuestionar elementos de la subjetividad femenina tales como la abnegación, la sumisión, la indeterminación o el fatalismo. Esta revisión se justifica en función de los cambios acontecidos en los últimos cinco años en el campo religioso brasileño. Por ello, a pesar de retomar algunas cuestiones de aquel trabajo, varios argumentos, análisis y conclusiones presentados ahora son originales y provenientes de investigaciones más recientes.

II. LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE Y LA SOCIALIZACIÓN DE LAS MUJERES EN LA GRAMÁTICA DE LOS DERECHOS

A partir del concilio Vaticano II, la Iglesia católica ha comenzado a preocuparse por su creciente distanciamiento del pueblo. En Brasil, como en toda Latinoamérica, este distanciamiento se ha expresado con mayor notoriedad en los sectores más pobres. Aunque católicos fervorosos, los pobres en Brasil estaban ausentes en los templos y desarrollaban prácticas religiosas bastante autónomas en relación a Roma. En diálogo con las ciencias sociales, especialmente con el marxismo, sectores católicos encuentran en la cuestión política la explicación para ese alejamiento. Concluyen que la tradicional alianza de la Iglesia con las élites económicas y políticas la habrían apartado de los más pobres y oprimidos[3].

3. Existen varios análisis sobre el desarrollo de esa matriz de pensamiento católico en Brasil y en América Latina (entre otros, Löwy, 1996).

La única solución posible para revertir esta tendencia sería la «conversión» de la Iglesia católica a la causa de los oprimidos. En eso consiste la llamada «opción por los pobres» de la teología de la liberación. Buscando defender los intereses de los socialmente no privilegiados y carentes materialmente, esta línea teológica inspiró el surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y el desarrollo de diversos grupos pastorales que estaban comprometidos con causas políticas. El objetivo de las denominadas CEB sería congregar a los más pobres y concientizarlos de la necesidad de organizarse para reivindicar sus intereses. El mensaje cristiano del evangelio sería, así, un instrumento de «concientización» que intentaba «aunar la fe y la vida», atribuyendo un sentido religioso al compromiso en una lucha política.

Surgidas en la década de los sesenta, las CEB tuvieron mayor visibilidad en los años setenta e inicios de los ochenta, con la participación de sus integrantes en la resistencia militar y en movimientos de organización sindical en el campo y en las ciudades brasileñas. En esa época despertaron un gran interés de los medios y de la academia; pero con la apertura política, estos grupos perdieron visibilidad e interés, aunque las CEB todavía existan y realicen encuentros nacionales, los intereclesiales.

Hay muchas controversias sobre qué es una «comunidad de base». Algunos autores y militantes del movimiento denominaban CEB a un grupo de laicos, habitantes de áreas carentes o pobres, que se encontraban regularmente realizando celebraciones y oraciones; es decir, contextualizando la lectura del evangelio en la realidad social, en función de una acción transformadora[4]. Recientemente, sin embargo, este tipo de concepción ha sido criticada por Oliveira (1997), que prefiere referirse a la CEB como una célula de la parroquia. Para este autor, la CEB correspondería a un cierto territorio geográfico dentro de la parroquia. El pequeño grupo, que en la definición anterior se denominaba CEB, para él constituiría, apenas, el grupo de «animadores». Para Oliveira, la CEB incluiría, tal como una parroquia, a los católicos menos participativos, a los más alejados. Los animadores no participarían sólo de las actividades descritas anteriormente, sino que tendrían, además, responsabilidades pastorales y parroquiales, algunas reservadas tradicionalmente a los sacerdotes. En ese sentido, el autor afirmaría que las CEB conforman una nueva manera

4. Este concepto, que adoptamos en varios de nuestros trabajos, también es tomado por Prandi (1997).

de ser Iglesia. Estar participando de cualquier movimiento religioso, como el carismático u otro, puede, en esta concepción, implicar estar en comunidad de base. De este modo, se verifica una superposición entre miembros de CEB y carismáticos. En varias diócesis de la Baixada Fluminense[5], dicho estilo de comunidad fue implementado y continúa creciendo —allí, por ejemplo, se realizan casamientos y bautismos sin sacerdotes, solamente con laicos que sean «testigos calificados para el matrimonio» o sean «ministros del bautismo»—. Muchos de esos ministros pueden participar tanto de CEB como del Movimiento de Renovación Carismática Católica.

La bibliografía ha llamado la atención hacia el hecho de que el discurso de la teología de la liberación no ha tenido la misma aceptación entre los pobres que la que tuvieron los discursos pentecostales y sus versiones más recientes del denominado neopentecostalismo. Las iglesias pentecostales se multiplican rápidamente tanto en el medio urbano como en el rural. No sólo los pentecostales, sino también los grupos del Movimiento de Renovación Carismática Católica (MRCC), que surgieron en Brasil después de las CEB, ya las superaron bastante en términos numéricos (Pierucci y Prandi, 1996). Pero esa nueva forma de definir CEB, discutida más arriba, dificulta no sólo su contabilización, sino también una comparación numérica entre grupos del MRCC y aquellos ligados a la tendencia de la liberación.

Por otra parte, esta redefinición de lo que es una CEB revela un menor énfasis político en el carácter de las CEB. En este sentido, nuestras investigaciones más recientes muestran que las mujeres que eran activas en las CEB y en las luchas políticas del pasado, o se alejaron de la Iglesia católica y actúan solamente en la política, o están más volcadas hacia actividades y proyectos de cuño social y religioso: algunas CEB crearon Organizaciones No Gubernamentales y obras sociales (Mariz y Machado, 2000). No obstante, el papel político e histórico de las CEB no puede ser negado, pues esos grupos formaron líderes para diversos movimientos sociales dentro de los sectores trabajadores. A partir de las CEB surgieron, de asociaciones de vecinos, movimientos contra el coste de vida, en demanda de guarderías infantiles o de atención médica y hasta el «Movimiento Sin Tierra» (MST).

Aunque Teresa Caldeira (1990) señale la tendencia de algu-

5. Se trata de un conjunto de municipios que forman parte de la región metropolitana de Río de Janeiro y caracterizado por la pobreza de sus habitantes.

nos investigadores de no considerar la identidad de género, refiriéndose a los miembros de esos movimientos en términos de «pueblo» o «pobre», la literatura especializada siempre enfatizó la presencia mayoritaria de las mujeres en tales movimientos (Adriance, 1986; Castro, 1984; Macedo, 1986). A partir de la década de los noventa, comenzaron a manifestarse trabajos que analizan más cuidadosamente la situación de las mujeres en las CEB, discutiendo los límites de la propuesta de estas comunidades para atender la problemática específicamente femenina, sea en su relación con la política (Adriance, 1995; Drogus, 1992; Silva, 1994), sea en las cuestiones sexuales, conflictos conyugales y relaciones de género o comportamiento reproductivo (Adriance, 1995; Burdick, 1993; Mariz, 1994; Giacomazzi, 1995; Macedo, 1992; Rosado-Nunes, 1995; Ribeiro, 1994; Theije, 2002).

Al contrario de lo que observa en el discurso de las mujeres que ingresaron al pentecostalismo y al movimiento carismático, aquellas que concurren a las CEB no reportan problemas de enfermedades o conflictos familiares en la época en que comenzaron a participar. El motivo, generalmente alegado para participar de las CEB, se relaciona, antes, con la necesidad de profundizar en la fe. Así, en general, no mencionan ningún problema grave de orden afectivo o de salud. En efecto, cuando las personas se involucran en las CEB no pueden estar enfrentando problemas graves porque éstas no apoyan las soluciones de problemáticas individuales (Mariz, 1994). Por otro lado, podemos suponer que las cuestiones personales son evitadas o minimizadas o, aun, reinterpretadas en los relatos sobre las razones para el compromiso en la fe. El propio discurso de las CEB y los valores que defiende no consideran legítima, en términos religiosos, la preocupación por cuestiones privadas. Este discurso puede, entonces, impedir que la entrevistada de CEB discurra muy largamente sobre problemas personales.

Generalmente entre las más instruidas de su comunidad, las mujeres que frecuentan las CEB investigadas eran católicas practicantes, sin tránsito por otros grupos religiosos. Raramente encontramos a alguna que fue de otra religión, y casi todas cuentan que siempre acostumbraban ir a misa. Aunque hayan sido siempre católicas, esas mujeres encuentran en las CEB una nueva forma de ser católicas y, algunas veces, afirman que vivenciaron una conversión dentro del propio catolicismo.

Las CEB se innovaron al motivar a las mujeres a participar en política. El espacio público, tradicionalmente visto como mascu-

lino, se abre para las mujeres de las CEB. Algunas no participan solamente en los movimientos sociales, sino que se transforman en líderes y hasta en candidatas de partidos políticos (Adriance, 1995; Drogus, 1992). Las mujeres, minoritarias en relación con la afiliación partidaria y menos representadas como electoras (Pierucci y Prandi, 1996), son las que más se comprometen en esos nuevos movimientos políticos. No obstante, la entrada de la mujer en la política y en el liderazgo de las CEB no se debe a ninguna propuesta de defensa de derechos e igualdad de la mujer explícitos en las CEB, sino que es, ante todo, fruto de la falta de hombres en esas comunidades (Mariz, 1994). Es notorio que, a pesar de verificarse una mayoría femenina en las reuniones semanales de las comunidades, muchas veces ofrecen a los pocos hombres presentes algún papel de liderazgo, hasta tal punto que es común observar que en las reuniones de los líderes hay proporcionalmente muchos más hombres que en las reuniones ordinarias.

Aunque las CEB estimulen a sus integrantes de cualquier género a la participación política y a la presencia en la esfera pública, vale subrayar que el motivo para involucrarse en las actividades de la comunidad y para la propia lucha política se encuentra siempre en el mundo privado. Como observó Carmem C. Macedo (1992), son las dificultades cotidianas de la sobrevivencia y la búsqueda de una mejor calidad de vida para sus familias las que llevan a la participación, tanto de hombres como de mujeres, en las CEB. Esta primacía del mundo privado es considerada una característica de la cultura brasileña, en general; y de los sectores populares, en especial, independientemente del género (Sarti, 1993). Sin embargo, en la visión propuesta por las CEB, las cuestiones de la vida privada consideradas relevantes son las materiales, cuya solución se remitiría a la lucha política. En cuanto a las cuestiones privadas no materiales, de cuño emocional y moral, no encuentran espacio para el debate y resolución en las CEB. De ello deriva la relativa dificultad que enfrenta este movimiento católico, comparado al pentecostalismo y al movimiento carismático, para atraer más participantes.

Dejando de lado cuestiones emocionales y familiares cuando no materiales, las CEB evitan discutir los problemas más ligados a la vida y a la opresión de la mujer. De hecho, como nos recuerda la teóloga feminista Ivone Gebara (1995: 137):

> Los movimientos feministas lucharon mucho por los derechos y el bienestar de la mujer, pero eso no fue considerado una cuestión teológica importante en los últimos veinticinco años de la teología

> de la liberación. Los teólogos estaban mucho más preocupados por los cambios macrosociales y políticos en el continente entero de América Latina que por las cuestiones culturales de género y raza, por ejemplo. Los únicos asuntos considerados relevantes para los teólogos son los económico-sociales y los políticos.

Los problemas afectivos, familiares y sexuales, en suma toda la vida privada, son interpretados apenas como un reflejo de la situación económica. El problema del pobre parece ser, solamente, fruto de la opresión material y política. Nuestras investigaciones en CEB muestran que, cuando el fiel enfrenta conflictos conyugales o problemas de salud o psicológicos, tiende a alejarse de las CEB que no ofrecen apoyo o respuesta para ese tipo de problemas (Mariz, 1994; 2001).

Aun cuando la teología de la liberación no tenga en cuenta la cuestión femenina, la vivencia en las CEB favorece una postura crítica en relación a la autoridad y a la tradición en general, y valoriza la autonomía individual (Mariz, 1994). El individuo, sea varón o mujer, en las CEB aprende que tiene derechos y que puede criticar y reivindicar. Y este aprendizaje lo conduce a una creciente autonomía. En el caso de las mujeres, esta autonomía y el énfasis en los valores del individuo favorecen la adopción de una visión feminista[6] y una crítica del machismo en la sociedad, en general; y en la Iglesia católica, en particular, como muestran María José Rosado-Nunes (1995), y Lúcia Ribeiro y Solange Luçan (1995).

Según Ribeiro y Luçan (1995: 125), la mayoría de las mujeres de las CEB prefieren, como la mayor parte de las mujeres en Brasil, utilizar métodos anticonceptivos desaprobados por el discurso oficial de la Iglesia católica. Si bien esto no es nuevo, la novedad radica en que elaboran un discurso religioso alternativo que critica la posición católica oficial. La experiencia en las CEB ayudó a esas mujeres a elaborar esta postura crítica más autónoma. Al valorar la igualdad y la posibilidad de que todos participen en las decisiones, al enfatizar la idea de que cada uno tiene derechos que pueden y deben ser reivindicados, las CEB ayudan a las mujeres a desarrollar una perspectiva más crítica en cuanto pobre y en cuanto mujer.

6. Usamos feminismo en su sentido más amplio y más usual, como una visión que percibe que la desigualdad entre los géneros ha sido creada cultural y socialmente, y se compromete a luchar contra ella.

Por su parte, Rosado-Nunes (1995) sitúa en el cruce de los movimientos feministas y las CEB el proceso de autonomización de las líderes comunitarias frente a los hombres y frente a la propia institución, la Iglesia católica. Para esta autora, del contacto de la líder de las CEB con los movimientos feministas surgirá la nueva concepción de individuo que lleva a una redefinición de su papel como mujer. Así, una consecuencia no intencional del discurso de las CEB ha sido abrirles camino a las mujeres pobres hacia una visión feminista del mundo, a pesar de que el discurso de la teología de la liberación no trabaja con la cuestión del derecho de las mujeres, no asume valores feministas y ni siquiera, como muestra Adriance (1995), los agentes pastorales o los sacerdotes han sido preparados para discutir este tipo de asunto. Pero esta teología, al asumir una visión moderna, no jerárquica de la sociedad, predispone a una visión feminista.

De hecho, al despertar a las mujeres a la política, al imbuirles el deseo de participar y la idea de que poseen derechos a reivindicar, las CEB, tal como el movimiento feminista, aproximan a las mujeres al mundo público y al papel masculino, rompiendo con la sumisión y la docilidad tradicionalmente femeninas. La mujer de las CEB comienza a cuestionar el confinamiento en el hogar y su papel subordinado, a partir de su participación en la esfera pública. Así, como dijimos anteriormente, a pesar de que en las CEB las mujeres están en posiciones de liderazgo, más por falta de hombres que por un discurso feminista de igualdad de género, las mujeres tienen, de hecho, la oportunidad de ser líderes. Y al desempeñar esas funciones de liderazgo comienzan a redefinir su visión del mundo.

III. LA RED DE SOCIABILIDAD Y EL SOSTÉN EMOCIONAL OFRECIDOS A LAS MUJERES POR LOS GRUPOS CARISMÁTICOS Y PENTECOSTALES

El origen del MRCC en Estados Unidos y su llegada a Brasil entre finales de la década de los sesenta y comienzos de la de los setenta ha sido bastante estudiado por diversos autores (Machado, 1996; Prandi, 1997; Carranza Dávila, 2000). A comienzos de su implantación en este país, el movimiento sufrió diversas restricciones por gran parte de la jerarquía —obispos y sacerdotes— y también por monjas y líderes laicos, especialmente aquellos de orientación progresista. La Conferencia Nacional de Obispos de

Brasil (CNBB[7]) se mostró preocupada por lo que consideraba «los excesos» practicados por este movimiento, y llegó a elaborar, en 1995, un documento sobre el tema (CNBB, 1995).

Criticado por intelectuales y católicos progresistas por considerarlo alienante por compartir con los pentecostales un énfasis en experiencias místicas y milagrosas, así como por su moral individualista, este movimiento, que venía expandiéndose básicamente en las capas medias, llegó a los sectores trabajadores y a los barrios populares, donde reprodujo la misma tendencia de crecimiento. Por otro lado, la visibilidad del MRCC creció significativamente, en especial a partir del momento en que asumió abiertamente la competencia con los pentecostales adoptando a los medios de comunicación, la política y la realización de grandes eventos en espacios públicos como estrategias de evangelización. En las recientes elecciones de 2002, surgieron candidatos en Río de Janeiro que se decían vinculados al MRCC[8].

En su discurso, el MRCC no cuestiona la doctrina oficial de la Iglesia católica, al contrario: tiende a reforzar valores tales como la obediencia al papa hasta tal punto que algunos autores llegan a argumentar que el MRCC reforzaría a la Iglesia, mientras que los grupos progresistas la cuestionarían. Sin embargo, en la práctica se han observado conflictos entre líderes carismáticos y la jerarquía. En esos conflictos, algunos líderes populares llegan a migrar a iglesias pentecostales llevándose consigo, a veces, algunos seguidores.

Las mujeres que concurren a los grupos carismáticos se encuentran en situaciones semejantes a aquellas que se hacen pentecostales. Viven momentos de dificultad y procuran en la comunidad religiosa solidaridad y motivación subjetiva para enfrentarlas. Esto es tanto en las capas populares como en las medias. En este punto se diferencian de aquellas que se unen a las CEB. N. B., una mujer de treinta años e integrante del movimiento carismático, asegura:

> Lo que más me impresionó fue la libertad de oración, de gestos, de alegría y también de amor de los hermanos. ¿Sabes? Esa cosa preocupada

7. La sigla corresponde a la denominación en portugués: Conferencia Nacional de Obispos del Brasil. (*N. de la T.*)

8. La competencia es especialmente más fuerte con la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), que se ha caracterizado por adoptar estas estrategias de evangelización, invirtiendo fuertemente en los medios de comunicación y en la política.

contigo, con tu problema [...] «¿Cómo estás?», «¿qué problema tienes?»... Todo eso me cautivó.

Además de mencionar las soluciones a sus problemas personales, los miembros nuevos del movimiento subrayan la participación y la animación del grupo, que vive una religión más emocional que la tradicionalmente vivida en la Iglesia católica. La informante carismática C. M. P., de treinta y ocho años, afirma:

Estar en la «Renovación» es participar en los grupos, leer la Biblia, participar en los cantos... una cosa de corazón a cabeza. Hoy descubrí que mi cuerpo necesitaba adorar a Dios y hago cosas que no tenía coraje de hacer antes, como andar con la Biblia en la mano, bailar durante los encuentros y cantar, cantar, cantar con alegría...

El cambio de postura y el compromiso con la comunidad religiosa también quedan en evidencia en la declaración de A. L. S.:

Para mí, la Iglesia católica estaba muerta. Me molestaba mucho ir los domingos, entrar y después de una misa rápida oír al cura decir: «Amén, vayan en paz, que el Señor los acompañe...». No tenía la mínima gana de ir. Pero la primera vez que fui a un grupo de oración, sentí una energía enorme, sentí que la Iglesia estaba renaciendo. Es la fuerza que la Renovación está pasando, es esa fuerza que tienen las iglesias protestantes... haya lluvia, haya sol, los fieles están siempre allí. Antes, si tenía una fiesta no iba a misa, si llovía no iba para no tomar frío, si había un sol lindo, no podía perder la playa. Ahora estoy siempre allá.

Muchos entrevistados comentan que, cuando visitaron un grupo carismático por primera vez, se sorprendieron por el parecido con los pentecostales. La mayoría de las mujeres se sentía intimidada con las manifestaciones espontáneas y el énfasis en la expresión corporal durante los cultos, pero de la misma manera declara que ése es, hoy, uno de los factores que las mantiene en el movimiento. Además, las católicas carismáticas o renovadas expresan admiración por el espíritu evangelizador de los pentecostales, copiándoles algunas de sus estrategias de actuación en la sociedad en su conjunto, como destacamos con anterioridad: distribución de panfletos en las entradas de las discotecas a altas horas de la noche, reparto de mensajes y Biblias, proselitismo religioso y organización de manifestaciones con gran interpelación popular pueden ser percibidas en el movimiento de Río de Janeiro.

Esta semejanza con los pentecostales incomoda a muchos católicos progresistas que ven en la búsqueda de los dones del Espí-

ritu Santo, en los milagros, en la efusividad casi orgiástica, una señal de alienación religiosa y política tanto de pentecostales como de carismáticos. T. M. S. (veintisiete años, maestra de escuela primaria) nos reveló que participó de la renovación carismática por casi seis meses y que salió:

> Percibí que la vida no está hecha sólo de oración, que necesitamos práctica también, y en la renovación rezamos mucho y nos olvidamos de las cosas que pasan a nuestro alrededor. Allá no se tiene esa idea de Cristo Liberador, parece que Cristo es aquel que se quedaba sólo en su rincón rezando y no ayudaba a nadie. Hoy participo en la Pastoral Social de la Favela.

Laicos progresistas como T. M. S. y algunos cientistas sociales tienden a interpretar la preocupación de esos grupos por los problemas de la vida privada —de los conflictos domésticos al desequilibrio emocional— también como otro signo de alienación (Oliveira, 1978; Benedetti, 1988; Prandi, 1997).

Los relatos de conversión al pentecostalismo y de afiliación al MRCC indican que los motivos más frecuentes para que las mujeres procuren esos grupos religiosos son: las desavenencias conyugales, los problemas financieros o el desempleo del jefe de familia; la depresión o el nerviosismo femenino y los problemas de salud de algún miembro del grupo doméstico. Ese énfasis en el universo familiar ha llevado a varios autores a dictaminar la importancia de la «tensión doméstica» en la formación de la vida religiosa de las mujeres casadas. Burdick (1993) explica la migración de mujeres pobres del catolicismo hacia el pentecostalismo y la umbanda en función de los recursos institucionales y teológicos ofrecidos por esas religiones a las esposas *afligidas*[9]. Comparando las CEB con las denominaciones pentecostales y los grupos afrobrasileños, este autor argumenta que las comunidades católicas, donde las cuestiones políticas tienen una relevancia innegablemente mayor que las personales, la fuerza de los juicios morales intensifican la culpa, favorecen los chismes y el sentimiento de vergüenza de los que enfrentan dificultades similares. Por eso, varias mujeres casadas, en situación de «aflicción», buscarían asistencia espiritual fuera de su tradición religiosa, frecuentando cultos afro-brasileños, actitud que no implica el abandono de la

9. La tesis de que el pentecostalismo y la umbanda serían religiones de afligidos, mujeres, pobres, negros, etc., fue originalmente propuesta por Fry y Howe (1975).

identidad católica, o un movimiento más radical, migrando hacia las iglesias pentecostales.

Nuestros datos corroboran, de cierto modo, el argumento de que la gran capacidad de atracción del pentecostalismo y del MRCC está relacionado con su modo de abordar los problemas de la vida privada. A partir de nuestra investigación comparativa entre los grupos populares y las capas medias, así como con los católicos progresistas y carismáticos, podríamos agregar otros datos a esa discusión sobre la migración de las mujeres católicas hacia el universo evangélico. Constatamos entre varias mujeres casadas, de formación católica y con inserción en los sectores medios, el tránsito por las iglesias evangélicas renovadas antes de la opción por el MRCC.

Nuestras observaciones en los segmentos populares indican, al mismo tiempo, una tendencia similar entre las mujeres carismáticas de menores ingresos y baja escolaridad. La mayoría de nuestras entrevistadas pasaron por iglesias pentecostales antes de llegar al movimiento carismático. Todas provenían de hogares católicos, pero sin una práctica efectiva de sus actividades religiosas, y cuando decidieron buscar una religión fueron, en primer lugar, a los templos evangélicos. Concluimos, no obstante, que la fuerza de algunos elementos católicos, particularmente el marianismo, favorecieron el retorno al universo católico a través de la Renovación Carismática (Mariz y Machado, 1994):

> Esa trayectoria sugiere que la renovación católica, a pesar de su mayor penetración en los segmentos medios, al fomentar grupos de oración y desarrollar comunidades religiosas de caracter piadoso, viene creando redes de solidaridad y atenuando el flujo migratorio en dirección al pentecostalismo.

Si no fuera por el movimiento carismático, seguramente el vaciamiento de la Iglesia católica sería aún mayor (Machado, 1996). Para atender a los fieles en situación de «aflicción», grupos como la Comunidad Buen Pastor de Copacabana (en Río de Janeiro) disponen actualmente de un servicio de atención y consejos por teléfono —S.O.S— que funciona diariamente gracias al trabajo voluntario de sus integrantes. Aun así, cuando el problema es de origen afectivo o sexual, habitualmente son consultados los dirigentes laicos del movimiento. El tiempo de adhesión al movimiento parece ser una variable mediadora importante, pues finalmente es la participación en retiros espirituales, en el Semi-

nario de Vida en el Espíritu y en los grupos de oración lo que posibilita el clima de confianza y solidaridad entre los fieles.

En el universo pentecostal, la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) constituye el ejemplo más claro del énfasis en las cuestiones privadas, dedicando todos los cultos de los jueves a la temática de la familia. Ese día, esposas y madres desesperadas por el vicio, la prostitución, infidelidad, enfermedad y desempleo de los hijos o maridos, llevan sus fotos, ropas y carnets de trabajo con la esperanza de que la oración en presencia de los objetos personales de aquellos que, aun en dificultades, se niegan a asistir al culto, pueda ser más eficaz en la resolución de sus problemas. Sirviendo de mediación en el proceso de liberación de sus familiares —muchas veces los espíritus malignos responsabilizados por el mal que aflige a los hombres se manifiestan en esas madres y esposas durante las sesiones de exorcismo— la mujer invierte simbólicamente su posición en la jerarquía de géneros, adquiriendo una superioridad moral frente al grupo doméstico (Machado, 1996).

Tanto para las mujeres que se involucran en el MRCC, como para aquellas que van a las iglesias pentecostales, los conflictos conyugales son, en vía de regla, traducidos en términos de comportamientos desviantes de los compañeros varones —infidelidad o vicios relativos a las drogas y a las diferentes formas de juego— reservando para las mujeres los problemas relativos al temperamento y a las relaciones interpersonales. De modo que, cuando la mujer es responsabilizada por las desavenencias, lo es por su «falta de paciencia», «agresividad», «nerviosismo» o «egoísmo», es decir, por la ausencia de aquellas características atribuidas a la naturaleza femenina en el sistema de géneros de inspiración patriarcal: la «abnegación», la «dedicación», la «generosidad», la «docilidad» y la «resignación», entre otras.

M. S., una portera de un edificio, de treinta y cuatro años y fiel de la IURD, nos relató que, en ocasión de su primera visita a esa iglesia, vivía un período de intensos conflictos con el marido que «se prostituía», gastando gran parte del ingreso familiar con mujeres. Con un hijo de diez años, acababa de practicarse un aborto, y frecuentemente era acometida por el sentimiento de culpa por ese hecho. Según sus palabras: «Estaba tan desesperada que pensaba en tirarme debajo de un carro, cuando, entonces, una amiga me invitó a ir a la Iglesia Universal». Una vez allí, la angustia y la desesperación dan lugar a la resignación y a la abnegación; ahora, la entrevistada cambia de conducta frente al compañero

adúltero. Actuar «con sabiduría», evitar discusiones y mostrarse cada vez más amorosa fueron metas trazadas por ella en la espera del momento en que el Espíritu Santo liberase a su marido de las influencias demoníacas.

Aunque las dificultades sean de orden material y no dependan del esfuerzo personal de los familiares, la mujer tiende a traducirlas en términos de su propia incapacidad de aceptar los problemas. L. R., una empleada doméstica de treinta y cinco años y fiel a la Iglesia Universal, nos contó que antes de ingresar a ella vivía muy nerviosa con las dificultades financieras de la familia y con el marido que no conseguía aumentar los ingresos. Según su relato:

> El mayor problema era cuando iba al mercado y las cosas estaban tan caras que no podía comprar nada. Entonces, me ponía muy nerviosa, llegaba a casa y rompía vasos, los tiraba al piso y decía que tenía ganas de desaparecer. Si mi hija o él me decían alguna cosa, me ponía más agresiva todavía. El problema estaba adentro de mí y yo se lo arrojaba a él, creía que él era el responsable [...] y discutía [...]. Cuando conocí a Jesús empecé a ver las cosas diferentes. Hoy voy al mercado, veo que las cosas subieron y me quedo tranquila, porque tengo fe en Dios. Sé que los precios suben, pero que nunca van a pasar por encima del Señor. Cuanto más aumentan las cosas, más creo que el Señor me va a dar condiciones de trabajar y comprar.

Como se observa en esta declaración, la entrevistada no consigue asociar su insatisfacción con las limitaciones impuestas por la sociedad[10]. Así, en vez de responsabilizar a las fuerzas sociales, asume el sentimiento de malestar y molestia frente a las dificultades diarias. La conversión, por otra parte, tiene consecuencias no intencionales, rescatando la autoestima, creando la posibilidad de que las mujeres de las capas populares puedan participar de una red social, ofreciéndoles, además, nuevas estrategias tanto para enfrentar los abusos de autoridad y violencia masculina como

10. En la última década, el número de mujeres cabeza de familia ha crecido, de forma acelerada, en los núcleos domésticos brasileños. Esta situación, que en 1981 representaba al 16,9% de las familias, alcanzó en 1989 un 20,1%. Y lo más grave, «cuando se comparan familias monoparentales con una mujer como cabeza de familia con la media de las familias en las áreas metropolitanas del país en 1989, se observa que el 33% de las familias con mujeres sin cónyuge y con hijos estaban por debajo de la línea de pobreza, comparando con el 23% del total de las familias residentes en las áreas que se encontraban en esta condición» (Goldani, 1994: 319-320).

para sobrevivir en una sociedad marcada por la desigualdad y la inestabilidad económica[11].

La «demonización» del mal, aceptada tanto por el MRCC como por la doctrina pentecostal, que por un lado olvida las dimensiones históricas y sociales de los problemas enfrentados por los individuos, por otro, les retira la culpa del mismo. Facilita, asimismo, una actitud de tolerancia con el desviante, pero refuerza el combate al desvío en sí, que es la señal de la presencia del «adversario». Al final, «el individuo es visto como frágil presa del demonio que lo obliga a actuar de modo agresivo, egoísta y destructor» (Mariz y Machado, 1994). La intervención del status socioeconómico y del pasado en las religiones afro-brasileñas en el discurso femenino sobre el mal ya fue registrada en un trabajo anterior (Machado, 1996), que identifica, en las mujeres de los segmentos populares y pentecostales de escasa escolarización, el mayor acento en la acción de «fuerzas malignas» en la vida humana. También son las mujeres quienes presentan mayoritariamente señales de posesión durante los cultos pentecostales que observamos[12].

Si bien, las carismáticas comparten la creencia en el demonio, se advierte una orientación de la dirigencia del movimiento en el sentido de no interpretar cualquier manifestación emocional como posesión demoníaca y de restringir bastante las prácticas de liberación o exorcismo. Esta estrategia de evitar el énfasis en el demonio parece estar asociada a un intento de la jerarquía de limitar las expresiones de los dones del Espíritu Santo y trasladar el acento del Espíritu a la devoción a María, con la intención de demarcar las fronteras de las tradiciones católica y evangélica y controlar el comportamiento de los fieles.

El hecho es que, al atribuir al demonio el origen de todo mal, esta doctrina suspende la posibilidad de censura y juicio a los afligidos o al agresor, abriendo un espacio para la exposición pública de los conflictos conyugales que atormentan a las mujeres. Al convertirse al pentecostalismo, la mujer, por lo tanto, accede a una construcción discursiva que asocia el comportamiento desviante de sus maridos a la acción demoníaca. De forma tal que

11. Las mujeres, que representan la mitad de la población y del padrón brasileño, que constituyen un tercio de la fuerza del mercado de trabajo, se concentran en el sector terciario de la economía y reciben un promedio de salario notablemente inferior al de los hombres (Verucci, 1994: 56-57).

12. En sus trabajos sobre religiones afro-brasileñas, Patricia Birman (1995) plantea la afinidad entre la experiencia de posesión y la feminidad.

los cónyuges que beben, agreden, juegan o engañan a sus compañeros «pasan a ser considerados como oprimidos por el demonio y víctimas, por las cuales se debe rezar y pedir a Dios», favoreciendo una actitud de mayor tolerancia por parte de la mujer que intentará enfrentar los conflictos matrimoniales de forma más pacífica (Machado, 1996). Invirtiendo simbólicamente la relación de poder y de opresión, las mujeres no consideran que muchas veces los intereses de sus compañeros son opuestos a los suyos y, consecuentemente, no interpretan los conflictos conyugales como conflictos de intereses, sino como fruto de la posesión demoníaca de una de las partes. No consideran a sus maridos culpables del mal que hacen, sino prisioneros del espíritu del mal. El agresor estaría alienado por su propia voluntad al ser poseído por el demonio (Mariz y Machado, 1994).

Las constantes alusiones a los problemas emocionales antes de su afiliación religiosa actual, incluyendo accesos de rabia, insomnio y agresividad en el trato con los hijos, pueden ser también más claramente comprendidas con ayuda de la literatura psicológica sobre la construcción de la subjetividad femenina. En la lectura de Rocha-Coutinho (1994: 93), la crisis de nervios puede ser, y casi siempre es, la válvula de escape y el gran aliado de la mujer en su lucha contra la opresión cotidiana. Desde esa perspectiva, hace ya algún tiempo que la mujer habría aprendido «a usar su nerviosismo para imponer sus intereses... defenderse y, al mismo tiempo, oprimir a sus opresores»[13]. Evidentemente, no se trata de una estrategia femenina consciente. Desde la constitución de las esferas pública y privada, el confinamiento de la mujer en el hogar y su especialización en el trabajo doméstico, desvalorizado socialmente, dificultan cualquier tipo de organización colectiva en defensa de la mejoría de la condición femenina, volviendo a la mujer más susceptible a problemas psicológicos como la depresión.

M. I., una carismática de cincuenta y ocho años, casada con un psiquiatra y graduada en odontología, nos relató que vivió gran parte de su vida conyugal siguiendo tratamientos contra una depresión que la abatió en los primeros años de casada y que la

13. «La crisis de nervios que, en el siglo XIX, asoló a gran parte de las burguesas funcionó así, casi siempre, como una válvula de escape de los abusos del padre-patriarca, del marido opresor y de la sociedad limitadora de sus pasos, haciendo que todos comenzasen a prestarles más atención y a dispensarles mayores cuidados» (Rocha-Coutinho, 1994: 92-93).

llevó a abandonar la profesión. Durante su declaración, recordaba constantemente que tenía hijos saludables y que no atravesaba ninguna restricción de orden material. Extremadamente religiosa —era «Hija de María»— se sentía infeliz y no supo detectar el motivo de su infelicidad hasta entrar en la Renovación Carismática y conseguir la conversión de su marido que era espiritista y «tenía valores muy diferentes» a los de ella. Una entrevista posterior con su cónyuge nos dio otros elementos para iluminar los porqués de su «tristeza y angustia» parcialmente reveladas por M. I. Sintiéndose «en una cárcel dentro del casamiento» porque «no podía vivir sin pasión», J. S. había mantenido varias relaciones extraconyugales, conduciendo a su esposa —en constantes crisis depresivas— a tratamientos con sus colegas de profesión.

El pentecostalismo y el MRCC, de hecho, refuerzan los valores femeninos de docilidad en las mujeres, pero esto no significa que sirvan solamente para la mayor sumisión de éstas, porque también ésos son los valores pregonados para los hombres. Así, la moral sexual rígida —considerada por la cultura dominante algo que debe regir apenas la conducta femenina— es, en esos grupos religiosos, la misma para ambos géneros. El pentecostalismo y el MRCC defienden a las mujeres y critican el machismo, intentando atribuir a los hombres un papel antes considerado femenino. Los hombres deben ser también calmados y equilibrados; deben tener una vida ascética, una moral sexual rígida; y, además, deben preocuparse por el bienestar de su prole.

En el universo femenino ya hemos tenido la oportunidad de señalar (en Machado, 1996; Mariz y Machado, 1994) los efectos del fortalecimiento moral y de la autoestima en las adeptas tanto del MRCC como del pentecostalismo, sugiriendo el proceso de su autonomía frente a sus maridos e hijos. Principalmente entre las pentecostales, observamos mujeres que antes vivían en función de los hijos y maridos y que comenzaron a involucrarse con otras actividades que les daban más placer, poniendo sus deseos, aunque en lo inmediato, asociados a lo religioso, en primer plano. De manera que la participación en esos grupos posibilita, también, a las mujeres una mayor presencia en la esfera pública, con algunas pentecostales pobres dedicándose no sólo a visitas a las cárceles y hospitales, sino también a la evangelización en las plazas, favelas (barrios pobres) y ciudades vecinas durante los fines de semana y feriados (Machado, 1996; Mariz y Machado, 1996).

En lo referente a la distribución de la autoridad en el interior de las iglesias, estudios recientes (Machado y Fernandes, 2000;

Santos, 2002) confirman las relaciones asimétricas entre los géneros y el predominio de la lógica cultural androcéntrica, pero sugieren algunos cambios, señalando el crecimiento del número de iglesias fundadas por mujeres y la ampliación del conjunto de denominaciones con pastorado femenino (Machado, 2002).

Sabemos que la Iglesia Pentecostal del Evangelio Cuadrangular, creada en los Estados Unidos por una mujer, fue la primera denominación evangélica en implementar el sacerdocio femenino en el territorio brasileño, iniciativa que aconteció tempranamente, en la segunda mitad de la década de los cincuenta. El impacto de esa experiencia en el campo pentecostal fue, no obstante, reducido y sólo en los años noventa surgirían nuevas estructuras eclesiásticas lideradas por mujeres. Viviendo ese proceso de revisión en el sistema de autoridad y en la jerarquía de género, identificamos, además de las iglesias Alianza con Dios (1994), Nacional del Señor Jesucristo (1994) y Cruzada Misionera (1998), las tres fundadas por mujeres, por lo menos otras ocho agrupaciones neopentecostales que pasaron a consagrar mujeres al pastorado: Universal del Reino de Dios, Internacional de la Gracia, Cristo Vive, Renacer en Cristo, el Ministerio Cristo es Vida, Comunidad Evangélica Sana Nuestra Tierra, Iglesia Cristiana Internacional Ebenezer y Comunidad Internacional de la Zona Sur (Machado, 2002).

Si bien fuertemente asociada a la expansión neopentecostal, esa tendencia, empero, no queda restringida a ese segmento de la tradición evangélica, pues ya se perciben movimientos en esa dirección tanto en la Asamblea de Dios como en la Iglesia bautista. Según Santos (2002), a partir de 1999 tres pastoras fueron consagradas en Iglesias Bautistas de San Pablo, Fortaleza y Fernando de Noronha, pese a que ninguna de ellas haya sido reconocida por la Convención Bautista Brasileña. De la misma forma, tensiones y disensiones en el interior de la Asamblea de Dios indican que el tema del sacerdocio femenino comienza a movilizar a las mujeres de aquella iglesia (Santos, 2002: 58).

Con esto no estamos sugiriendo que los cambios en las jerarquías eclesiásticas de las diferentes denominaciones sean resultado de las reivindicaciones y de la presión de las mujeres que las integran. Reconocemos que otros factores —el número reducido de hombres para el sacerdocio, por ejemplo— pueden favorecer la adopción del pastorado femenino en algunas iglesias y que el pragmatismo del liderazgo masculino no debe dejarse de considerar. En realidad, sólo el examen de los criterios y de los mecanis-

mos más comunes de ascención religiosa para las mujeres puede darnos la dimensión más apropiada del impacto de las propuestas feministas de mayor equidad entre los géneros en las agrupaciones pentecostales y neopentecostales (Machado, 2002).

Por otra parte, en el MRCC, las mujeres coordinan casi la totalidad de los grupos de oración, responden por la mayor parte de las actividades de las comunidades y participan en las representaciones de los encuentros nacionales e internacionales del movimiento. En los grandes retiros realizados en Río de Janeiro se percibe, sin embargo, que la dirección y los momentos más importantes del evento acaban quedando a cargo de los hombres, sacerdotes, obispos y cardenales que apoyan el movimiento. En nuestra interpretación, el éxito, alcanzado por los padres Zeca, Jorjão e Marcelo Rossi en todo el país, expresa bien las relaciones asimétricas en el interior de un movimiento cuya base social es mayoritariamente femenina. Superando en popularidad a los responsables por la entrada y expansión del movimiento revivalista en Brasil —los padres Haroldo Rahm, Eduardo Dougherty y Jonas Abib— donde los nuevos religiosos compiten con atracciones no religiosas en los medios de comunicación, y llevan multitudes a las celebraciones religiosas en una reacción inusitada del catolicismo al pentecostalismo y del clericalismo a las líderes laicas y femeninas[14].

A continuación analizaremos otro elemento que, en Brasil, aparece como una característica de las nuevas iglesias pentecostales o neopentecostalismo[15], la teología de la prosperidad. Esa teología también lleva a las mujeres al mundo público, el «mundo de los hombres», tal como la teología de la liberación desarrollada en las CEB. Hombres y mujeres sin distinción son, en ambas, motivados por la seguridad de que deben usufructuar de las riquezas *de este mundo* y *luchar* por ellas. La teología de la liberación lleva a las mujeres a la lucha política; y la de la prosperidad,

14. En la Red de Televisión Vida (Rede Vida de Televisão), donde el espacio ocupado por el grupo carismático es significativo, el liderazgo masculino y sacerdotal también es incuestionable: la mayor parte de la programación está a cargo de los sacerdotes, y las laicas, cuando se presentan, desempeñan roles secundarios, auxiliando a los hombres (Mariz, 1998: 48).

15. Neopentecostalismo es un término generalmente usado por los investigadores brasileños para designar el movimiento de constitución de nuevas denominaciones a partir de los años setenta y que se caracterizarían por el énfasis en la sanación, en el exorcismo y en la prosperidad y por la fuerte interpelación emocional.

a la lucha económica. Aunque en términos políticos esas dos luchas sean totalmente distintas, se parecen en cuanto a las estrategias de estimulación de las mujeres a ejercer papeles tradicionalmente masculinos en el mundo público, atribuyendo a esos papeles una motivación y una dimensión religiosa.

IV. LA TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD PENTECOSTAL: LA MUJER BUSCA SU AUTONOMÍA ECONÓMICA

Hemos señalado varias similitudes entre el MRCC y los pentecostales, ahora volvemos sobre un elemento que los diferencia: la teología de la prosperidad. En Brasil, ésta ha sido asociada especialmente a la Iglesia Universal del Reino de Dios. Aunque aparezca con menor fuerza en otros grupos pentecostales más tradicionales, como la Asamblea de Dios, la teología de la prosperidad parece haberse vuelto el telón de fondo de todo discurso pentecostal. Es una promesa del pentecostalismo en general resolver los problemas materiales más urgentes.

Observamos que muchas mujeres pentecostales entrevistadas encuentran en la teología de la prosperidad un estímulo para desarrollar actividades extradomésticas que puedan aumentar los ingresos familiares, favoreciendo la revisión de la tradicional concepción del hombre como el proveedor de la familia. La defensa del «compromiso de los diezmistas»[16], tan denunciada por los medios de comunicación como un mecanismo de explotación de los más pobres por dirigentes religiosos, parece favorecer no sólo a la iglesia, que aumenta lo recaudado de sus feligreses, sino también del propio fiel que, a partir de una redefinición de su conducta económica para pagar el diezmo, puede conseguir mejoras para el grupo familiar. El compromiso con el diezmo ha generado un cálculo y una directiva más controlada de los recursos familiares y, además, ha legitimado religiosamente la búsqueda de dinero. Ganar más dinero adquiere, para varios pentecostales, el status de misión divina. Al mismo tiempo que altera la agenda de consumo y lleva al abandono de los gastos en bebidas y cigarrillos, esta teología estimula la transformación de las mujeres en agentes económicamente activas.

16. La Iglesia Universal del Reino de Dios denomina «desafío» a la actitud del fiel que, aun sin tener cómo cumplir, asume frente a la comunidad religiosa el compromiso de pagar a la iglesia una determinada suma como diezmo.

V. R., una empleada doméstica de treinta años, ligada a la Iglesia Universal del Reino de Dios, afirmó que vivía infeliz porque no conseguía que su marido «trabajase más para poder comprar las cosas que necesitaban» y que ella misma tenía que completar el presupuesto doméstico con su trabajo. Disconforme con la situación de penuria en que vivía, creía que era falta de empeño de su marido «que no dejaba de fumar y beber sus cervecitas para poder comprar mejores muebles, el televisor y el equipo de sonido». Después de convertirse al pentecostalismo, comenzó a ver su trabajo de otra manera, aumentando su jornada semanal cada vez que tenía que reparar un electrodoméstico o que deseaba adquirir un nuevo bien de consumo: «Hoy tengo una libreta de ahorro, ahora mismo compré una mesa nueva y el año pasado compré un sofá y camas para mis dos hijas, todo con mi dinerito».

Las feligresas de la IURD frecuentemente mencionan el estímulo de los pastores, en el sentido de que aquellas que no consiguen una actividad formal intenten perfeccionar su habilidades en la cocina o en la costura, vendiendo sus servicios o sus productos. L. S., de cincuenta años, divorciada y miembro de la IURD desde hace dos años, dice:

> Vivía debiéndole a todo el mundo, hasta que un día oí al pastor hablando en la televisión: «No es posible que no puedas ir a la cocina y hacer alguna cosa para vender. Si no sabes, pídele a alguien que te enseñe...». Y fue lo que hice, fui a lo de mi vecina y le pedí que me enseñara a hacer empanaditas. Las primeras no salieron muy bien, pero fui probando y hoy no me dan respiro de tanto que quieren comprar.

Así, la teología de la prosperidad divulgada por los líderes religiosos en los medios de comunicación sirve de estímulo no sólo para aquellas que se encuentran sin oportunidades en el mercado de trabajo, sino que actúa también como motivación para la complementación del ingreso y para la expansión de la capacidad de consumo del grupo familiar. Si tenemos en cuenta el crecimiento de la proporción de mujeres cabeza de familia en los domicilios brasileños y que esas unidades domiciliares constituyen una parte cada vez más significativa de los agrupamientos que se encuentran por debajo de la línea de pobreza, esa orientación de la dirigencia religiosa adquiere una importancia todavía mayor. Y esa afinidad entre los «intereses ideales» y materiales es, sin duda, un factor de atracción de esas iglesias para nuestras mujeres (Machado, 2001).

Viviendo en un país donde el 20% más rico de la población

responde por el 63% del consumo, mientras el 20% más pobre lo hace con el 2,5%, las mujeres con bajo nivel de escolaridad enfrentan serias dificultades económicas aunque tengan un compañero[17]. Considerando que, aun con tanta exclusión, esta sociedad estimula intensamente el consumo, es comprensible el éxito de la teología de la prosperidad en el segmento popular.

Otro dato interesante remite a la socialización política de las mujeres en algunas iglesias pentecostales. Una investigación sobre el voto facultativo realizada recientemente en el estado de Río de Janeiro, mostró un aumento del interés de las mujeres por las urnas y los procesos electorales, identificando a las pentecostales como el segmento femenino con la mayor tasa de electoras que votarían aun si el voto en Brasil no fuese obligatorio (Machado y Figueiredo, 2002). En cuanto a la proporción de las pentecostales interesadas en el voto, ésta fue del 49,4%, los índices para las mujeres sin religión, las católicas, las protestantes históricas y vinculadas a otras religiones fueron, respectivamente, de: 45,7%; 42,9%; 42,5% y 42,9% (Machado y Figueiredo, 2002).

Esa participación diferenciada de las pentecostales puede ser interpretada como un resultado de las estrategias de la dirigencia religiosa para ampliar la fuerza política de los grupos confesionales. Al final, una parte significativa del electorado pentecostal y neopentecostal es oriunda de los segmentos más carentes y de menor escolaridad de la población brasileña y, por lo tanto, más propensos al voto clientelista. De cualquier manera, la dirigencia religiosa está introduciendo discusiones políticas entre las mujeres más pobres, un segmento social que ha recibido poca atención de los grupos partidarios y de los líderes políticos en toda la historia republicana brasileña.

En lo referente a la formación de líderes políticos y a la representación de las comunidades religiosas en la esfera pública, se observa la preferencia de los dirigentes religiosos por las candidaturas masculinas, aunque en los últimos diez años haya crecido el número de mujeres evangélicas participando de los procesos electorales y actuando en el poder legislativo y en el ejecutivo de diferentes estados brasileños. En Río de Janeiro, la gobernadora Benedita da Silva, participante activa de la Asamblea de Dios, deberá ser substituida por Rosângela Matheus (también conocida como Rosinha Garotinho), una feligresa de la Iglesia presbiteriana muy influida por el pentecostalismo.

17. Datos del Informe de Desarrollo Humano del IBGE/PNAD (IBGE, 1990).

V. CONSIDERACIONES FINALES

Aunque en todos los grupos analizados las mujeres sean mayoría, ocupen cargos de liderazgo y desempeñen papeles protagónicos, ninguno de esos grupos abraza el discurso feminista de igualdad entre los géneros. La posibilidad de que las mujeres ocupen cargos de dirigencia en todos esos grupos parece ser motivado, ante todo, por la ausencia de hombres que puedan efectivamente ser líderes, que por la defensa de la igualdad entre los géneros o por el deseo de dar prestigio a las mujeres. Algo semejante observamos en relación a otra iglesias pentecostales y grupos católicos como las CEB y el MRCC.

Pese a que los grupos analizados no hayan adoptado ninguna idea o valor liberador del movimiento feminista, el compromiso en cualquiera de ellos puede redundar en consecuencias no intencionales que favorezcan a las mujeres. La participación en esos tres grupos, tal como observa Marjo de Theije (2002) en su análisis sobre mujeres de las CEB y carismáticas en Pernambuco, rompe con la rutina del cotidiano femenino y, a la vez que libera a las mujeres de una vida restringida a las cuestiones domésticas, se vuelve para ellas una fuente de *empowerment*.

Los pentecostales y el MRCC favorecen a las mujeres al aumentar la autoestima femenina, al defender la familia y al limitar la libertad y el poder masculino sobre las mujeres. Ellas, en esos grupos, no usan la fe para enfrentarse a los hombres ni intentan forzarlos a redefinir la relación de géneros, sino que buscan, por el contrario, convertirlos y «salvarlos de las garras del demonio». Si los hombres tienen, de hecho, más poder en la estructura de género hegemónica y pueden comportarse de manera más liberal en la sociedad más amplia, las mujeres pueden, a través de la religión, definir estrategias para enfrentar esa asimetría. La evangelización de los cónyuges y de los hijos puede ser encarada como una de esas estrategias para crear posibilidades de nuevos arreglos familiares. Los grandes cambios en la comunidad, y especialmente en el hogar, parecen, no obstante, ser relativos a la adhesión masculina al grupo religioso, sea éste pentecostal o carismático. De modo que, para las adeptas a estos movimientos religiosos, *es más estratégico atraer a los compañeros varones a la iglesia que intentar cambiar la relación de poder machista ya establecida, dado que ellos no comparten los mismos ideales*.

En ese sentido, esos grupos se distinguen de la propuesta feminista de intentar cambiar la relación de poder de género sin

antes cambiar al hombre. Las mujeres, al reivindicar nuevos derechos, tendrán que enfrentar más problemas: conflictos que amenazan la paz familiar y el mantenimiento de la propia familia. El divorcio puede ser aceptado por las propuestas feministas como respuesta a este conflicto; sin embargo, como vimos en un trabajo anterior (Mariz y Machado, 1996), muchas mujeres no pueden o no quieren adoptar esta posición radical, pues de hecho el divorcio puede ser para muchas de ellas un nuevo problema —afectivo y económico— y no la solución que buscan.

De manera diferente a los grupos religiosos recién mencionados, las CEB no refieren a las cuestiones específicamente femeninas o familiares, sino que, al contrario de ellos, su discurso es el que más se acerca al feminista. Las CEB defienden la lucha por los derechos y una actitud reivindicatoria característica de la visión individualista moderna. De hecho, la experiencia en las CEB ha llevado a algunas dirigentes a adoptar perspectivas similares a las del feminismo en la lucha por los derechos de las mujeres. Esto se debe, también, al trabajo de algunos sectores feministas al lado de esas líderes, que a pesar de algunas dificultades y enfrentamientos, parecen haber encontrado algunos puntos de contacto.

En realidad las CEB comparten con el feminismo el presupuesto de la primacía del mundo público. Así, la igualdad es otorgada a las mujeres al intentar atribuirles patrones de comportamiento antes exclusivos a los hombres. Ya en el MRCC y en el pentecostalismo, la primacía es dada al mundo privado. La igualdad de género requiere la definición del papel masculino aproximándolo al femenino con atribuciones de nuevos deberes en el mundo de la familia y en el universo de lo Sagrado. Aparte de eso, el pentecostalismo, y especialmente el neopentecostalismo, atrae también a la mujer al espacio público a través de la teología de la prosperidad. Consideramos que esos movimientos religiosos, a pesar de sus diferencias, permiten una individualización y una mayor autonomía de las mujeres en diversos grados. En nuestra publicación de 1997, hicimos énfasis en la distinción entre las CEB, que estimulaban a las mujeres a participar en las luchas sociales por mejores condiciones de vida, transmitiéndoles las nociones de derechos y los principios de la filosofía moderna individualista, y el MRCC y el pentecostalismo, que abrían espacios alternativos para la discusión de los problemas familiares y femeninos, creando redes sociales y ayudando a las mujeres a recuperar su autoestima, a diferenciarse de sus familiares y a entrar en el mercado de trabajo. Ahora queremos, sin embargo, subrayar el

hecho de que las mujeres pentecostales también se sienten atraídas por la política. Algunas llegan a presentarse en las disputas electorales tanto para el poder ejecutivo como para el legislativo en diferentes regiones del país.

[Traducción de Eloísa Martín]

BIBLIOGRAFÍA

Adriance, M. C. (1986), *Opting for the Poor*, Kansas City: Shed and Ward.

Adriance, M. C. (1995), *Promised Land*, Albany: SUNY Press.

Benedetti, L. R. (1988), *Templo, Praça, Coração. A articulação do Campo Religioso Católico*. Tese de Doutorado, São Paulo: USP.

Birman, P. (1996), «Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: Passagens»: *Religião & Sociedade* 17/1-2, pp. 90-109.

Birman, P. (1995), *Fazer estilo; criando gêneros*, Rio de Janeiro: Relume Dumará/EDUERJ.

Burdick, J. (1993), *Looking for God in Brazil*, Berkeley: University of California Press.

Caldeira, T. (1990), «Women, Daily Life and Politics», en E. Jelin (org.), *Women and Social Change in Latin America*, London: Zed Books.

Carranza Dávila, B. (2000), *Renovação Carismática Católica. Origens, mudanças e tendências Aparecida*, São Paulo: Editora Santuário.

Castro, G. P. (1983), *As Comunidades do Dom*, Recife: Massangana.

CNBB (1995), «Orientações pastorais sobre a renovação carismática católica». Documentos da CNBB 53, São Paulo: Paulinas.

Conrado, F. C. S. (2000), *Cidadãos do reino de Deus. Representações, práticas e estratégias eleitorais*. Dissertação de Mestrado. IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Drogus, C. A. (1992), *Popular Movements and the Limits of Political Mobilization at the Grassroots in Brazil*, en E. Cleary y H. Stewart-Gambino (eds.), *Conflict and Competition: The Latin American Church in Changing Environment*, Boulder/London: Lynne Rienner Publishers.

Fernandes, R. C. *et al.* (1998), *Novo Nascimento*, Rio de Janeiro: Mauad.

Fry, P. y Howe, G. (1975), «Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo»: *Debate e Crítica*, 6.

Gebara, I. (1995), «Uma luta maior», en R. S. de Oliveira y F. Caneiro (orgs.), *Corpo: meu bem, meu mal* (III Seminário de Teologia e Direitos Reprodutivos: Ética e Poder), Rio de Janeiro: ISER.

Giacomazzi, M. C. G. (1995), «Natureza, corpo e saúde», en O. Leal (org.), *Corpo e significado*, Porto Alegre: Editora da Universidade.

Goldani, M. (1994), «Retratos de família em tempos de crise»: *Revista Estudos Feministas* (Rio de Janeiro, CIEC), n.º especial, 2.º semestre.

IBGE/CDDI/DESIS (1990), *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio*

(PNAD) «Participação política e social, 1988», Rio de Janeiro: IBGE, vol. 3.

IBGE / CDDI / DESIS (2000), *Censo Demográfico 2000*. Site www.ibge.gov.br.

Löwy, M. (1996), *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, London: Verso Books.

Macedo, C. C. (1986), *Tempo de Gênesis*, São Paulo: Brasiliense.

Macedo, C. C. (1992), «Catolicismo e sexualidade», en P. Sanchis, *Catolicismo: cotidiano e movimentos*, Rio de Janeiro: Loyola.

Machado, M. D. C. (1996), *Carismáticos e Pentecostais. Adesão Religiosa na Esfera Privada*, Campinas: Editores Associados.

Machado, M. D. C. (2001) «Olhando as Mulheres Pentecostais através do Espelho», en V. Valla (org.), *Religião e Cultura Popular*, Rio de Janeiro: DP&A Editora.

Machado, M. D. C. (2002), «Neopentecostalismo: continuidades e descontinuidades nas representações e relações de poder entre os gêneros». Trabalho apresentado no Seminário «As concepções do bem e do mal no neopentecostalismo». Universidade Católica de Goiás, septiembre de 2002.

Machado, M. D. C. y Figueiredo, F. M. (2002), «Religião, Gênero e Política: As evangélicas nas disputas eleitorais do Rio de Janeiro»: *Religião e Ciências Sociais / Religión y Ciencias Sociales*, 4, pp. 125-148.

Machado, M. D. C y Mariz, C. (1997), «Mulheres e práticas religiosas. Um estudo comparativo das CEBs, Comunidades Carismáticas e Pentecostais»: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 34, pp. 71-87.

Mariano, R. (2001), «Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil», Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo: USP.

Mariz, C. (1994), *Coping with Poverty*, Philadelphia: Temple University Press.

Mariz, C. (1997), «O demônio e os pentecostais no Brasil», en P. Birman, R. Novaes y S. Crespo, *O mal à brasileira*, Rio de Janeiro: EdUERJ, 45-61.

Mariz, C. (1998), «A "Rede Vida": o catolicismo na TV»: *Cadernos de Antropologia e Imagem*, 7/20, pp. 41- 55.

Mariz, C. (1999), «A Teologia da Batalha Espiritual»: *BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 47, pp. 33-48.

Mariz, C. (2001), «Católicos da libertação, católicos renovados e neopentecostais»: *Cadernos CERIS*, 1/2, pp. 17-42.

Mariz, C. L. y Machado, M. D. C. (1994), «Sincretismo e Trânsito Religioso», en *A Dança do Sincretismo - Comunicações do ISER*, 13/45.

Mariz, C. L. y Machado, M. D. C. (1996), «Pentecostalismo e a redefinição do feminino»: *Religião e Sociedade*, 17/1, pp. 140-159.

Mariz, C. L. y Machado, M. D. C. (2000), «Progressistas e Carismaticas: uma análise do discurso das mulheres das CEBs»: *Revista da Praia Vermelha Estudos de Política e Teoria Social*, 3, pp. 8-29.

Novaes, R. (1985), *Os Escolhidos de Deus; Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania*, Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER.

Oliveira, P. R. (1978), «Análise Sociológica da Renovação Carismática Católica», en P. R. Oliveira *et al.*, *Renovação Carismática Católica*, Petrópolis: Vozes.

Oliveira, P. R. (1997), «CEB; unidade estruturante da Igreja», en C. Boff *et al.* (orgs.), *As Comunidades de Base em Questão*, São Paulo: Paulinas, pp. 121-176.

Oro, A. (2001), «Religião e Política nas eleições 2000 em Porto Alegre», en *Debates do NER - Religião e Eleições 2000 em Porto Alegre*, 2/3, pp. 87-97.

Pierucci, A. F. y Prandi, R. (1996), «Religiões e Voto no Brasil; As eleições Presidenciais de 1994», en *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo: Hucitec.

Prandi, R. (1997), *Um sopro do espírito*, São Paulo: Edusp.

Ribeiro, L. (1994), «Anticoncepção e Comunidades Eclesiais de Base», en T. Amado y A. Costa (orgs.), *Alternativas Escassas*, São Paulo: Editora 34.

Ribeiro, L. y Luçan, S. (1995), «Reprodução e Comunidades de Base: Dúvidas e Certezas», en R. de Oliveira y F. Carneiro (orgs.), *Corpo: meu bem, meu mal*, Rio de Janeiro: ISER.

Rocha-Coutinho, M. L. (1994), *Tecendo por trás dos panos*, Rio de Janeiro: Rocco.

Rosado-Nunes, M. J. F. (1995), «Autonomia das Mulheres X Controle da Igreja; Uma questão Insolúvel?», en *XXIII Conférence de la SISR*, Quebec.

Salem, T. (1981), «Mulheres Faveladas: com a venda nos olhos», en *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, 1, Rio de Janeiro: Zahar.

Silva, J. da (1994), «A imagem de Maria na Cidade de Duque de Caxias: Mulheres Católicas na Teologia da Libertação», Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro: IUPERJ.

Theije, M. (2002), *Tudo que é de Deus é bom*, Recife: Massangana.

Verucci, F. (1994), «Mulher e Família na Constituição Brasileira», en F. Tabak y F. Verucci (orgs.), *A Difícil Igualdade*, Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Weiss, R. A. (2002), «Trânsito Religioso no Brasil: A múltipla Pertença de mulheres católicas em São José dos Campos». Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, São Paulo: PUC.

IV

LAS CONFIGURACIONES RELIGIOSAS ORIGINARIAS

RAÍCES ESPISTEMOLÓGICAS MESOAMERICANAS: LA CONSTRUCCIÓN RELIGIOSA DEL GÉNERO

Sylvia Marcos

Todas las culturas mesoamericanas —los pueblos nahuas, mayas y otros grupos de la región— compartían ciertas creencias y conceptos acerca del cosmos, el tiempo, el espacio (Kirchoff, 1968; López Austin, 1984a) y el cuerpo. En este trabajo se explorarán, principalmente, aquellos rasgos comunes al pensamiento mesoamericano que conforman sus conceptos sobre la corporalidad, conceptos circunscritos por la cosmovisión. No se podría abordar la cosmovisión mesoamericana sin mencionar la importancia que, en ella, tiene el género. Hemos encontrado que cuatro grandes categorías analíticas pueden ayudarnos a conceptuar esta relación entre género y cosmovisión. Son la dualidad, la fluidez, el equilibrio y la corporalidad.

Los útiles conceptuales acuñados por los estudios del género suelen ser de utilidad limitada para una aproximación multidimensional a los conceptos del género (masculino y femenino) en el pensamiento mesoamericano. Una de las razones de esta limitación se desprende directamente de la influencia que sobre los presupuestos implícitos de dichos estudios ejerce la tradición filosófica occidental. ¿Cómo dar cuenta de un sistema de pensamiento fundamentado en dualidades fluidas, no jerarquizadas, y en moción permanente para lograr un imprescindible equilibrio fluido?

Sin embargo, ciertos análisis teóricos feministas —sobre todo aquellos que conciernen a la teoría de la corporalidad— han estimulado este acercamiento al universo mesoamericano. Sus revisiones incluyen una puesta en duda de buena parte de los postulados filosóficos clásicos y abren perspectivas nuevas sobre la

corporalidad. Así se recobra la preeminencia de la «fisicalidad», es decir, «del cuerpo entero» en todo proceso «espiritual» o mental.

El estudio de las metáforas en la tradición oratoria nahua, así como de textos que son auténticas recopilaciones de narrativas orales, nos ayudarán a discernir los conceptos mesoamericanos sobre la corporalidad y a percibir en ellos los matices del género. Así podremos empezar a descubrir los significados de la «filosofía encarnada» característica del mundo mesoamericano.

Como categoría de la teoría feminista, el género es, según lo señalan varias autoras (Ortner y Whitehead, 1989) una maniobra analítica que permite establecer en las ciencias sociales una diferencia entre el estrato biológico (anatómico) de la sexualidad y las características sociales que asumen las diferencias sexuales anatómicas —masculinas y femeninas— en cada cultura dada.

Ahora bien, las relaciones de género están incrustadas o «imbricadas» en un entramado cultural y conformadas por los *contextos locales*. Esta comprensión impuso un cambio de objeto de estudio en la teoría feminista: de un enfoque centrado sólo en la mujer se pasó a la relación entre ambos géneros, e invitó, también, a trascender el estudio de roles supuestamente inmutables por el análisis de las variabilidades inter e intraculturales. Finalmente, motivó el tránsito de especulaciones sobre las características supuestamente universales del género hacia la consideración de las múltiples implicaciones que diferentes contextos socio-culturales tienen para la construcción de los «hechos naturales» o «datos biológicos».

El género peculiar de un tiempo y un lugar difícilmente podría desligarse de lo que Foucault llama la *epistéme*. El conocimiento de este marco epistemológico de todos los significados culturales vuelve la «ideología» del género inteligible. Gewertz (1987), por ejemplo, asegura que sin una comprensión adecuada de los significados de «persona» entre los tchambuli de Papua, Nueva Guinea, no podemos entender ni los significados de las relaciones de género ni la conducta de las mujeres.

Para acercarnos rigurosamente al pensamiento mesoamericano, propongo una *revisión de ciertos conceptos* de uso corriente en el análisis de las relaciones de género. Debemos cuestionar el isomorfismo implícito en la traslación de categorías del universo teórico moderno a los conceptos de lo femenino y lo masculino en el pensamiento mesoamericano.

El presente trabajo es un esfuerzo por presentar las rupturas o discontinuidades entre esos útiles analíticos —esas «maniobras»,

por cierto muy útiles para forjar la teoría feminista— y lo que emerge como relaciones de género y conceptos de lo masculino y de lo femenino en los documentos mesoamericanos a nuestro alcance para estudiarlo.

Las fuentes principales de este trabajo son los libros III y VI de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (*Códice Florentino*). Varios investigadores han señalado su particular riqueza y profundidad —especialmente del libro VI— y su valor de puente para aproximarnos a la moral y al pensamiento de los antiguos nahuas (León Portilla, 1983; Klor de Alva, 1988; López Austin, 1984). También se ha consultado esa otra versión de la «magna historia» que es el *Códice Matritense,* del Palacio Real, en las traducciones del náhuatl por León Portilla. Las aportaciones de López Austin y León Portilla a la comprensión del universo filosófico de los mesoamericanos han sido un apoyo importante para la interpretación de esas fuentes primarias.

Trato de *interpretar las fuentes* con la ayuda de conceptos derivados de ellas mismas; es decir, que al estudiar los ritos de curación descritos por Sahagún, pongo metodológicamente entre paréntesis las «certidumbres» derivadas de las ciencias biológicas y de la medicina modernas. Estas certidumbres no son universales sino también construcciones históricas (Petchesky, 1987, Duden, 1991; Brown, 1988; Laqueur, 1990).

En esta perspectiva, algunas de las «maniobras analíticas» anteriormente mencionadas parecen ser puentes conceptuales muy cuestionables en el acercamiento a ese universo. Entre ellos, cabe mencionar específicamente la división entre lo biológico (sexo) y lo cultural (género).

He detectado tres líneas principales de ruptura con las concepciones usuales en la teoría de género:

I. la misma concepción mesoamericana de la dualidad;
II. el concepto de equilibrio fluido;
III. el concepto de la corporalidad (cuerpo entero o físico).

I. LA DUALIDAD EN EL UNIVERSO MESOAMERICANO

1. *La dualidad original*

Un rasgo recurrente del pensamiento mesoamericano es la fusión de lo femenino y masculino en un único principio polar. La dualidad-unidad femenina-masculina era parte integrante de la crea-

ción del cosmos, de su (re)generación y manutención. Es este concepto a la vez único y dual que se expresa en las representaciones de las divinidades en pares (Olmos, 1973 [1533]; González Torres, 1991; Sahagún, 1989; López Austin, 1984). Varias deidades mesoamericanas eran pares constituidos por un dios y una diosa, empezando por Ometeotl, creador supremo cuyo nombre significa «dios-dos» o «dios doble». Morador del lugar más allá de los trece cielos, Ometeotl era concebido como un par femenino-masculino (*omecihuatl-ometecuhtli*). Las otras deidades duales, engendradas por el par supremo, encarnaban a su vez los fenómenos naturales. La lectura del escueto manuscrito del siglo XVI, atribuido por Ángel Garibay a fray Andrés de Olmos, explica de forma magistral esta concepción de dualidad. Y es precisamente el carácter sucinto de sus enumeraciones el que señala a la obra de este primer recopilador cristiano como una de las fuentes primarias con menos retoques y, por lo tanto, alteraciones (Olmos, 1973 [1533]).

La concepción de esta unicidad dual se encuentra en toda la región mesoamericana. Así, Thompson (1975), por ejemplo, pudo hablar de Itzam Na y de su cónyuge Ix Chebel Yax, en la región maya, en estos mismos términos. Las Casas (1967) mencionaba a la pareja constituida por Izona y su mujer, y Diego de Landa (1960) se refería a Itzam Na e Ixchel como dioses de la medicina. Para los pobladores de Michoacán, la pareja creadora es la de Curicuauert y Cuerauahperi.

Las culturas del área mesoamericana, dice López Austin, «ven el mundo ordenado y puesto en movimiento por las mismas leyes divinas, adoran los mismos dioses con distintos nombres» (López Austin, 1976).

2. *Especificidad de la dualidad mesoamericana*

De la misma manera que las deidades de los fenómenos naturales nacen del par original Ometeotl-Omecihuatl, las múltiples dualidades que estructuran la cosmovisión mesoamericana están engendradas por la dualidad original constituida por el género.

Tomemos, por ejemplo, la dualidad entre vida y muerte. Como lo muestran con tanta expresividad aquellas figurillas de Tlatilco representando cabezas humanas compuestas por la yuxtaposición de media cara viva y de media calavera, la vida y la muerte no son a su vez más que dos aspectos de una misma realidad dual.

Recordemos la cosmología. La alternancia del sol y de la luna era otra expresión de la complementariedad dinámica de lo masculino y de lo femenino (Báez-Jorge, 1988). En el baño ritual de los recién nacidos, aguas femeninas y masculinas eran invocadas (Sahagún, 1989).

Esta dualidad cósmica se reflejaba en la cotidianidad de la naturaleza: el maíz, por ejemplo, era por turnos femenino (Xilonen-Chicomecoatl) y masculino (Cinteotl-Itztlacoliuhqui). Principio ordenador del cosmos, la dualidad se reflejaba en el ordenamiento de la cronología. Existían dos calendarios: el primero, ritual de 260 días; es decir, 13 veces 20, ha sido vinculado por algunos investigadores con el ciclo de la gestación humana (Furst, 1986); el otro calendario (agrícola) solar constaba de 360 días, o sea, de 18 ciclos de 20 días. Cinco días adicionales permitían adaptar este calendario al año astronómico:

> [...] contaban el primer día y de veinte en veinte días, que hacían sus meses, contaban el año y dejaban cinco días, así que en un año no tenían sino trescientos sesenta días (Olmos, 1553, en Garibay, 1973).

Hasta el arte oratorio y la poesía reflejaban la constitución dual del universo: los periodos oratorios sobresalientes se repetían dos veces, con cambios mínimos pero significativos. León Portilla llama a esta forma retórica «difrasismo» (León Portilla, 1984; Garibay, 1953-1954; Sullivan, 1983), y los poetas alternaban pares de versos cuyo orden variaba, pero sus elementos no podían separarse. Entre los investigadores del mundo mesoamericano, Alfredo López Austin (1984) se destaca por su percepción de un pensamiento enteramente permeado por dualidades. Thelma Sullivan (1983) expresa la misma comprensión cuando habla del ordenamiento de la oratoria y la narrativa en «pares redundantes».

¿Qué tipo de dualidad era la mesoamericana? ¿En qué se diferencia de los ordenamientos binarios que fundan la teoría feminista del género?

Tanto Francés Karttunen como Gary Gossen insisten en decir que era una dualidad dinámica (Karttunen, 1986; Gossen 1986). Otros autores agregan que el ordenamiento polar de opuestos se estructuraba en la complementariedad (López Austin, 1984), dotando de movimiento al concepto. Finalmente, podríamos hablar de una cierta «reversibilidad» en los términos y añadir que la

masculinidad es definida sólo en referencia a la feminidad y viceversa. Cada polo es el referente del otro y, por lo tanto, se crea una multiplicidad de gradaciones y matices entre ambos, ya que permanecen en moción el uno hacia el otro. Esta fluidez en busca de equilibrio —o este equilibrio fluido— es una característica relevante que distingue a la polaridad o dualidad mesoamericana de las categorías fijas y mutuamente excluyentes de la teoría de género.

3. *«Jerarquías» estratificadas* versus *fluidez*

En un cosmos así construido habría poco lugar para los ordenamientos «jerárquicos» en el sentido piramidal y estratificado. En las narrativas —igual si vemos los *ilamatlatolli* (discursos de las viejas sabias), los *huehuetlatolli* (discursos de sabios viejos) o si revisamos las fuentes que nos hablan de pares de divinidades— nunca se puede inferir ninguna valoración de un polo como «superior» al otro. En cambio, una característica recurrente de ese universo conceptual parece ser el desdoblamiento de dualidades. Este desdoblamiento abarca los pisos celestes y terráqueos, los del subsuelo y los cuatro rumbos del universo[1]. Nunca estratificado en entidades fijas, este proceso continuo de desdoblamiento se encontraba en permanente flujo. La dualidad permeaba así el cosmos entero y ponía su sello en cada objeto particular, en cada situación, divinidad o cuerpo.

De todo ese flujo de dualidades metafóricas, divinas y corpóreas, queda sólo un armazón ineludible de mutua necesidad de interconexión e interrelación. Arriba y abajo (Lakoff y Johnson, 1986 [1980]: 50 ss.)[2] no significaban en el universo mesoamericano lo superior y lo inferior (N. Quezada, comunicación personal). Fueron los catequistas quienes, en su afán de encontrar aproximaciones que les fueran familiares, denominaron, respectivamente, «cielos» e «infiernos» a los pisos celestes y subterráneos del universo nahua. Así el Tlalocan, lugar privilegiado de aves y aguas, adonde los «muertos por agua» iban como a un lugar de

1. González Torres, 1991, p. 126: «... el 4 [significaba] los cuatro rumbos del universo, el 5 los cuatro rumbos más el centro, el 9 estaba asociado al inframundo y el 13 a los estratos del cielo, inframundo y tierra más el centro».

2. En las culturas occidentales, las metáforas derivadas de orientaciones espaciales tiene una valoración moral o emocional: lo alto es, por ejemplo, asociado con lo bueno o hasta —ver la expresión inglesa *I am high* o la locución castellana «me levantas el animo»— con la felicidad. Una transposición de estas valoraciones al universo mesoamericano sería un grave error.

elección, se encontraba en el inframundo, en el oriente. He aquí un lugar de delicias que no se encontraba en el «cielo».

Ni siquiera entre el bien y el mal, como tampoco entre lo divino y lo terrestre, ni entre la muerte y la vida, existían valoraciones «jerárquicas» estratificadas en superior-inferior. Por ejemplo, de la muerte nacía la vida:

> La vida y la muerte, conjugadas en la Gran Madre Telúrica, formaban un ciclo de opuestos complementarios: la vida llevaba el germen de la muerte; pero sin muerte era imposible el renacimiento, porque la preñez era la muerte de la que surgía la vida (López Austin, 1984: 103).

Al respecto, Alfredo López Austin señala que la corrupción del semen en el vientre materno daba lugar a la nueva vida (1984). Las fuerzas divinas habitaban los inframundos (los «infiernos») y la guerra florida —que era una forma de destrucción— mantenía en vida no sólo a sus divinidades sino al universo entero.

Esta oscilación entre los opuestos, o los polos de la dualidad mesoamericana, ocurre con tal fluidez que nos lleva a elaborar un concepto de ordenamiento por pares distinto del ordenamiento «jerárquico» estratificado de la teoría feminista de género. Esta cualidad de dinamismo —como la llaman unos autores— o de complementariedad —como la denominan otros— determina y forja un ordenamiento dual específico del pensamiento mesoamericano, caracterizado por la ausencia de categorías cerradas sobre sí mismas y mutuamente excluyentes[3].

No sólo los dioses participaban de esta dualidad fluida entre el bien y el mal, sino que todo tipo de seres cumplía el doble papel de agresores y benefactores:

> [...] de los cuatro rumbos, los cuatro pilares del cosmos procedían las aguas celestiales y los vientos benéficos y dañinos (López Austin, 1984).

3. Acababa de redactar este artículo, cuando descubrí que Louis Dumont habló de las categorías del pensamiento hindú en términos de «segmentación» fluida y de «apertura» de los conceptos. «... como yo decía en relación con la India, las distinciones son numerosas, fluidas y flexibles, corren independientemente unas de otras en un entramado de poca densidad; también son diversamente acentuadas según las situaciones, apareciendo a veces en el primer plano, diluyéndose en otras ocasiones en el trasfondo. En cuanto a nosotros, pensamos generalmente en blanco y negro, proyectándonos sobre un vasto campo de disyunciones claras (o bueno o malo) y valiéndonos de un pequeño número de fronteras rígidas y gruesas que delimitan entidades sólidas» (Dumont, 1983: 245).

Estrechamente vinculados con las lluvias, los montes proporcionaban el indispensable líquido, pero también causaban enfermedad y muerte. Eran también los autores de accidentes, de «meteoros acuosos» dañinos a las cosechas. En la cosmovisión mesoamericana, la dualidad no era ni fija ni estática sino en continuo cambio. Un ingrediente esencial del pensamiento nahua era esta movilidad que imprimía su impulso a todo. Las deidades, la gente, los animales, así como el mismo espacio, los puntos cardinales y el tiempo tenían identidad de género: eran femeninos o masculinos en proporciones que se modificaban continuamente. El género que permeaba cada aspecto de la vida estaba asimismo vinculado al movimiento que engendraba y transformaba toda identidad.

Al referirse al área maya, Gary Gossen señala que la dualidad primordial era dinámica, y añade que este dinamismo de valencias masculinas y femeninas cambiantes estaba de manifiesto en la religión y en la vida cotidiana (Gossen, 1986).

En el universo entero, los atributos femeninos y masculinos se entretejían en la generación de entidades fluidas; y el equilibrio cambiante de fuerzas opuestas constitutivo del universo, de la sociedad, así como del cuerpo —reflejo e imagen de ellos— se debe entender como manifestación de esta interpenetración de los géneros. Del cosmos al cuerpo individual, el género revela ser la metáfora fundamental del pensamiento mesoamericano.

Jacques Soustelle (1955) calificó al pensamiento mesoamericano con la fórmula siguiente:

> La ley de este mundo es la alternancia de cualidades distintas [...] que dominan, se desvanecen y reaparecen eternamente.

II. EL EQUILIBRIO

1. *Dualidad: tradición oral versus tradición escrita*

Las siguientes consideraciones historiográficas darán más precisión al análisis del pensamiento nahua. Por la forma en que se constituyeron nuestras fuentes, debemos diferenciar la oralidad mesoamericana de la cultura escrita de los recopiladores. De ahí la necesidad de articular las diversas formas de interacción entre la oralidad original y la escrita de los cronistas. El producto más conspicuo de esta interacción es el «texto híbrido» que recopila por escrito recitaciones orales.

La escuela de estudios del universo oral, iniciada por Milman Parry (1971), ha recalcado el carácter específico y original de la oralidad en relación con lo que llamamos la cultura escrita. En particular, ha mostrado que la aparición de polaridades cerradas y la exclusión del «tercer término», en Grecia, corresponde *grosso modo* a la popularización de las técnicas de la escritura a partir del siglo V. De carácter eminentemente oral, la dualidad mesoamericana se concibe en forma muy distinta a la polaridad clásica, tal como Lloyd, por ejemplo, la estudió en el pensamiento griego (Lloyd, 1966). Las polaridades clásicas llevan a las disyunciones de la lógica formal sancionadas por el tercio excluido (*tertium non datur*).

Por su plasticidad y el dinamismo permanente en que se posicionan y «pulsan» los polos opuestos, el «pensamiento» nahua se ubica fuera del horizonte cultural clásico. La siguiente cita de Jacques Soustelle puede introducirnos a una comprensión del universo nahua:

> Así el pensamiento cosmológico mexicano [...] lo que [lo] caracteriza es precisamente la ligación de imágenes tradicionalmente asociadas. El mundo es un sistema de símbolos que se reflejan mutuamente [...]. No nos encontramos en presencia de largas cadenas de raciocinios, sino de una implicación recíproca y continua de los diversos aspectos de un todo (Soustelle, 1955).

Sin embargo, la cultura clásica de los primeros cronistas confirió, a veces, un tinte «clásico» a los textos que elaboró a partir de la recopilación de declamaciones orales.

2. *Pensamiento oral y narrativa oral*

Es importante recordar que las fuentes en las cuales se basa este estudio son textos «mestizos». Pertenecen a dos formas o estilos de narrativa: la oral y la escrita; es decir, la del hablante original y la del recopilador. Por ejemplo, en las diferentes versiones del trabajo de Sahagún, se transcriben narrativas orales, historias épicas (como la del Tohuenyo que analizaremos más adelante) y amonestaciones de contenido moral. Estos textos son la transcripción de discursos tradicionales orales y en esto corresponden probablemente a la definición que Parry da al término técnico «texto auténtico». Un texto auténtico es, según él, la primera transcripción por un escribano de una narración que anteriormente fue exclusivamente oral.

La narrativa oral no se puede reducir a las categorías de la literatura (escrita). Pertenece a otro orden de realidad.

Nunca es la recitación de un «texto» aprendido de memoria. Tampoco es una creación completamente original del narrador. Según Parry, es una rapsodia, palabra griega que significa *patchwork*, composición o «remiendo» a partir de conjuntos de fórmulas tradicionales. El recitador de un texto aprendido desenvuelve un tapiz prefabricado (el texto memorizado) frente a los oyentes. El narrador oral compone el tejido a partir de elementos familiares. Su narración está influida por la respiración (Tedlock, 1983) y, por lo tanto, espaciada por las pausas que el hablar requiere. En la declamación oral, se enfatiza la acción épica de los héroes, se clarifica la intervención divina, se insiste en los hechos relevantes y se confirman ideas por medio de la redundancia. De hecho, la repetición del mismo episodio con fórmulas similares o diferentes y la abundancia de metáforas es una de las características más notables de los «textos» nahuas, como resultado de su carácter de transcripciones de narrativas orales (Sullivan, 1983; León Portilla, 1983).

Los meandros y devenires del «pensamiento» oral, sus flujos circulares y a veces impredeciblemente innovadores semejan a ese río del que hablara Heráclito, siempre el mismo y siempre otro: un agua que fluye incesantemente, zambulléndose aquí tras una piedra, hundiéndose allá en una barranca o fluyendo incontenida hacia el mar que la acoge. El pensamiento tras la narrativa oral se parece a esas aguas a veces caudalosas y a veces sostenidas y quietas, impredecibles en sus cambios y, sin embargo, semejantes a sí mismas.

Así, pues, la narrativa oral y el texto escrito pertenecen a registros u órdenes diversos, y son animados por «lógicas» que a veces se contradicen la una a la otra. Pienso que estas contradicciones se reflejan en los escritos de Sahagún, sobre todo en aquellos textos que, como el *Códice Florentino*, elaboró a partir de las transcripciones de discursos orales por sus asistentes. Podemos comprender mejor la especificidad del concepto nahua de «equilibrio» a través de una comparación entre la narrativa oral y el texto escrito.

Una buena parte de los materiales que constituyen la *Historia de las cosas de la Nueva España* y el *Códice Florentino* fueron cantos épicos y «poéticos», crónicas e historias, himnos y discursos rituales, todos destinados a la declamación pública. Eran jirones de conocimiento e historia oral que la tradición calificaba de *chal-*

chihuitl (jades), es decir, herencias invaluables y de permanencia pétrea. La metáfora con la cual se designaba a los discursos de las viejas (*ilamatlatolli*) y viejos (*huehuetlatolli*) sabios expresa admirablemente este imperativo de recordar: se les llamaba «como desparramamiento de jades» (Sullivan, 1983; León Portilla, 1983).

Ahora bien, a pesar de sus características eminentemente orales, los textos estudiados aquí fueron transformados, recortados, sintetizados y organizados por Sahagún para conformarse a ciertos lineamientos de la época sobre la escritura de libros (López Austin, 1971: 52-53). Esta combinación de narrativa oral transcrita y manipulación literaria refleja el enfrentamiento entre dos mundos. En este sentido, varios estudiosos han señalado el valor inmenso que por su característica «dia-lógica» —es decir, de *diálogos*— tienen estos textos. No sólo evidencian y confrontan dos lógicas, sino también son expresiones del diálogo que se estableció entre el viejo y el nuevo mundo (Burckhart, 1989; Klor de Alva, 1988: 1).

Al comparar la versión náhuatl del *Códice Matritense* con la traducción y adaptación que hiciera Sahagún, ya en 1577, aparecen muchos elementos de este diálogo y de esta confrontación entre dos lógicas. Más adelante analizaremos en detalle cómo el entretejimiento de ambos estilos «filtra» para nosotros los pensamientos y conceptos nahuas de corporalidad. Nos detendremos particularmente en algunas narrativas del libro III y VI del *Códice Florentino*.

3. *El equilibrio fluido*

La noción de dualidad estaba matizada por otra, igualmente omnipresente en el pensamiento mesoamericano: el «equilibrio». Lo que llamo así no es el reposo estático de dos masas o pesos iguales; más bien se trata de una noción que modifica la relación entre pares duales u opuestos. En una primera aproximación, sólo podemos definirla como distinta, ajena a nuestras tradiciones de pensamiento. Como la dualidad misma, la cualidad de equilibrio permea no sólo las relaciones entre mujeres y hombres, sino las que existen entre divinidades, entre las divinidades y los humanos, y entre los elementos y las fuerzas de la naturaleza.

Si añadimos que la búsqueda de este equilibrio era imprescindible para la conservación de todo orden, del cotidiano al cósmico, comprenderemos que se trata de una noción tan fundamental como la dualidad.

4. *La noción de equilibrio y la dualidad*

La fluidez del «equilibrio» mesoamericano y el flujo propio de la narrativa náhuatl sólo nos son accesibles como reflejos de un «pensamiento» oral filtrado por esos textos híbridos de oralidad y escritura. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Garibay, 1973: caps. V y VI), se encuentra un relato cosmogónico de la separación del cielo y de la tierra:

> Vista por los cuatro dioses la caída del cielo sobre la tierra [...] ordenaron [...] hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos [...] (López Austin, 1984).

Al descodificar este mito, López Austin añade:

> [...] los cuatro pilares que soportan las capas celestes para separarlas de la superficie de la tierra [...] [son] descritos como cuatro árboles a través de los cuales fluyen hacia la parte intermedia las corrientes de las influencias de los dioses celestes y del inframundo (López Austin, 1984: 104).

En la construcción simbólica de este universo, la fluidez era la característica principal que expresaba el contacto constante entre los trece pisos celestes, las cuatro capas intermedias terráqueas y los nueve niveles del inframundo.

En cuanto al equilibrio, conocemos más los efectos de su acción que su propia naturaleza: determinaba y modificaba el concepto de dualidad y era condición para la conservación del cosmos (López Austin, 1984: 105; Burckhart, 1989: 79). Con ello, queda dicho que la dualidad mesoamericana no puede ser un ordenamiento binario entre polos «estáticos» como el que aparece en la teoría del género, heredera en esto de la tradición clásica. El concepto de «balance» se puede entender en primera aproximación como un «operador» que modifica continuamente los términos de las dualidades y da así su cualidad única al concepto de pares de opuestos y complementarios propios de todo el pensamiento mesoamericano. «Moldea» la dualidad, la hace fluir, impide su estratificación. Requerimiento fundamental para el mantenimiento del cosmos, este «equilibrio fluido» no podía coexistir con categorías cerradas, inamovibles, unitarias. La exigencia de «equilibrio» siempre reconstituyéndose, que era inherente al concepto mesoamericano de un universo móvil, hacía también que todo punto de equilibrio estuviera igualmente en permanente

desplazamiento. Las mismas categorías de lo femenino masculino eran abiertas, «en flujo». Como parece sugerirlo López Austin:

> [...] no hay un ser exclusivamente femenino o exclusivamente masculino sino diferentes grados [matices] de combinaciones (Conferencia DEAS, enero, 1990).

En desplazamiento continuo, las categorías de género, en el pensamiento mesoamericano, estaban también en equilibrio fluido y el «punto crítico» de balance se debía buscar en su moción continua, redefiniéndose en cada instante, sujetas al cambio y al fluir de todo el cosmos. También lo femenino y lo masculino se constituían y redefinían permanentemente, oscilando entre sí.

En este desplazamiento permanente, y en este continuo reajuste de los polos, ninguno podía ser preponderante o dominar sobre el otro, excepto por un instante. La «carga» no perceptible que tenían todos los seres (López Austin, 1984): piedras, animales y gente era femenina o masculina y, frecuentemente, ambos a la vez, en diferentes gradaciones y en perpetuo devenir y cambio.

5. *Concepto mesoamericano y concepto griego de equilibrio*

Ajena —como es evidente— al horizonte clásico, la noción de «equilibrio» o de «balance» que matiza cada dualidad poco tiene que ver con el concepto de «justo medio» heredado del pensamiento griego (Gingerich, 1988). El «dorado término medio» de la antigüedad es parte de nuestra herencia cultural. Según algunos autores (Foucault, 1984), para los romanos, equilibrio y armonía son virtudes interiores cultivadas en vista de la perfección privada. El justo medio del que hablaba Aristóteles parecería implicar un equilibrio estático, una *stasis*. Era una *homeostasis* en la cual, el término medio aparece como un punto fijo en medio de dos extremos inmóviles. Algunos investigadores nos hablan del diverso concepto de equilibrio que existía en Mesoamérica. «La doctrina del camino medio, entonces, era un principio central en la formulación e interpretación de esta ética», nos dice Gingerich, a propósito de la metáfora nahua, para expresar una vida correcta que aparece en los *ilamatlatolli*. Pero, añade:

> Este camino medio no es definitivamente el justo medio aristotélico. Esta concepción [es] profundamente indígena... (Gingerich, 1988: 522).

Al transgredir este «justo medio», el infractor, en la filosofía clásica, sólo pierde en virtud personal y en comportamiento justo dentro de los límites definidos por Némesis. A diferencia de lo que ocurre en el horizonte mesoamericano, esa pérdida del justo medio no significa un peligro para la estructura y sobrevivencia de todo su cosmos. Por el contrario, varios autores han señalado ya la característica radical de urgencia que emerge de la responsabilidad colectiva nahua en el logro de ese equilibrio móvil, fluido y vital:

> Los nahuas tenían un sentido de responsabilidad colectiva [...] y creían que los actos humanos podían provocar un cataclismo final (Burckhart, 1989: 79).

El «camino medio» del nahua, aunque también expresa virtudes personales, es ante todo cumplimiento de un imperativo para la conservación cósmica y con ello participación imprescindible en el sostén de su universo.

Para quedar en el ámbito de las transposiciones al universo conceptual clásico, se podría decir que más que una *homeostasis* el «equilibrio» nahua es una *homeorhesis* (de *rheo*, fluyo) o «balance» de conjuntos en flujo. Es decir, que lo podríamos definir, en contraposición con los equilibrios homeostáticos de la tradición occidental, como un «equilibrio» *homeoréico*. La mediación entre los polos opuestos implicaba, para el nahua, componer o «negociar» constantemente con la misma moción y plasticidad de opuestos que se transformaban permanentemente en un fluir sin fin. La búsqueda del justo medio como colocación de sí mismo en el punto central de un equilibrio inmóvil era algo ajeno al pensamiento nahua.

Corregir la *stasis* clásica por nociones dialécticas tomadas de la tradición hegeliana sería, también, poco apropiado. El «equilibrio *homeoréico*» nahua no es un balance logrado por la «síntesis» entre una «tesis» y una «antítesis» y tampoco un compromiso pragmático entre opuestos irreductibles. Es más bien un estado de tensión dinámica extrema, como cuando dos fuerzas se encuentran sin reconciliarse y avanzan tambaleantes hasta el límite del caos. El «camino medio» nahua podría definirse como la exigencia de mantener el orden en este límite. Ya desde su nacimiento, el ser nahua era definido en términos de equilibrio. En el libro VI del *Códice Florentino*, aparece una metáfora que revela el concepto nahua sobre el estado del niño al nacer:

> [...] el concepto nahua define al individuo como producto de una alquimia particular de características buenas y malas (Gingerich, 1988: 532).

> La condición de un niño nacido entre los mexica es descrita como ni totalmente depravada ni totalmente benéfica, ni totalmente libre e independiente, ni totalmente determinada. [...] Nacía con «su desierto y su mérito», *in iilhuil in imahceual* (*ibid*.: 526, citando el *Códice Florentino*, libro VI, cap. XXXVI).

Pero este equilibrio no era fijo. Podía alterarse. Si un niño nacía bajo un signo nefasto, se podía esperar que, al «bautizarlo» en un día fasto, su *tonalli* (entidad anímica principal) adquiriera inclinaciones y tendencias positivas:

> Si se lograba un equilibrio armónico, el individuo podría obtener las mayores ventajas de las inclinaciones y las tendencias definidas por su *tonalli*; si no, la tendencia podría asumir un rumbo menos benéfico y disminuir su vitalidad (López Austin, 1984, mi retraducción del inglés).

Myerhoff se acerca al concepto de la *homeorhesis* nahua cuando define la noción de «balance» como una condición no estática lograda a través de la resolución de la oposición (Myerhoff, 1976: 102).

El imperativo de equilibrio exigía de cada uno, en cada circunstancia, buscar el centro-eje del cosmos y coordinar su posición en relación con él. Mantener el equilibrio es concertar los opuestos. Eso implica no negar lo opuesto, sino avanzar hacia él, abarcarlo tratando de encontrar el punto de equilibrio fluctuante. El principio de exclusión —el *tertium no datur* de la lógica formal clásica— no existe en el universo nahua. En este pensamiento se integran los opuestos: caliente y frío, noche y día, sol y luna, sagrado y profano, femenino y masculino:

> Los extremos, aunque no tenían que ser evitados completamente, sí debían ser balanceados uno contra el otro (Burckhart, 1989: 130-131).

Esta posición fluida era constituyente del equilibrio del cosmos. La fusión-tensión de contrarios en el universo cósmico mesoamericano era la medida y el medio para lograr el equilibrio primordial y fundamental.

6. *Equilibrio cósmico y moral*

La responsabilidad colectiva —no sólo para sostener el equilibrio, sino para influir en su logro— producía un tipo muy particular de códigos morales. En ningún lado se expresan mejor estos códigos morales que en los llamados *huehuetlatolli* e *ilamatlatolli*. Como ya se mencionó, muchos investigadores consideran el libro VI del *Códice Florentino* de Sahagún como el reflejo de una suerte de *summa* del pensamiento nahua. Es el que cala más hondo en creencias y exigencias de esa sociedad. Los *ilamatlatolli* contenidos en el libro VI del *Códice Florentino* son sumamente explícitos en el concepto de equilibrio requerido de la conducta de mujeres y hombres:

> No andes con apresuramiento ni demasiado despacio [...] porque es señal de pompa andar despacio y andar de prisa tiene resabios de desasosiego y poco asiento. Andando llevarás un medio [...]. No lleves inclinada mucho la cabeza o encorvado el cuerpo, ni tampoco vayas muy levantada la cabeza y muy erguida porque es señal de mala crianza (Sahagún, 1989: 317).
> Mira que tus vestidos sean honestos como conviene [...]. Mira que no te atavíes con cosas curiosas y muy labradas [...]. Tampoco es menester que tus atavíos sean muy viles o sucios o rotos [...]. Cuando hablares, no te apresurarás en el habla [...] no alzarás la voz ni hablarás muy bajo [...]. No adelgazarás mucho la voz cuando hablares o saludares ni hablarás por las narices, sino que tu palabra sea [...] la voz mediana (*ibid*.: 383-415).

En los *ilamatlatolli*, podemos apreciar esta constante del pensamiento nahua en cuanto se aplica al contexto de la vida cotidiana y de las relaciones sociales entre los géneros. Recordemos aquí el carácter normativo de estas recomendaciones, que no necesariamente permiten hacer inferencias sobre prácticas cotidianas.

7. *Implicaciones del pensamiento mesoamericano para la teoría del género*

Una «teoría del género» adecuada a la interpretación de las fuentes mesoamericanas debería, por supuesto, ser lo suficientemente «fluida» y «abierta» como para acoger esa peculiaridad mesoamericana que caracteriza a una dualidad entre opuestos como abierta y fluida, contrariamente a las categorías de género mutuamente excluyentes heredadas del horizonte clásico. La dualidad del

género aparece, también, abierta y fluida, verdadera forma prototípica de todas las dualidades fluidas entre los términos de la cual hay que mantener un equilibrio dinámico siempre precario y por ajustar.

En el pensamiento crítico feminista, varias investigadoras se han cuestionado la validez de esas categorías cerradas y unitarias para el análisis de género (Rosaldo, 1980; Collier y Yaganisako, 1987; Nash y Leacock, 1981). Algunas de estas críticas señalan que el ordenamiento binario en categorías mutuamente excluyentes, como las dicotomías cultura *versus* naturaleza y público *versus* privado, son en sí mismas productos de un estilo de pensamiento, de una construcción epistemológica circunscrita por los entrenamientos filosóficos del pensamiento racional patriarcal. Así dice Louise Lamphere (1991):

> [...] la teoría feminista ha puesto en duda nuestras categorías de análisis, socavando así las premisas en las que se fundamentaban las primeras investigaciones sobre las mujeres.

Si denominamos «categorías de género» a las concepciones de lo masculino y femenino que aparecen en el pensamiento mesoamericano, encontramos que éstas forman pares de conceptos, por cierto opuestos, pero fluidos, abiertos, sin estratificación jerárquica y en balance cambiante, constituyéndose y reconstituyéndose, definiéndose y redefiniéndose permanentemente.

Con este análisis podemos ver cuán distantes están las categorías de la teoría de género de aquellas que pueden emerger del análisis cuidadoso de las fuentes. Ni el ordenamiento jerárquico entre polos duales, ni las categorías mutuamente excluyentes parecen permitir un acercamiento a la concepción del género en este pensamiento. A cambio, el movimiento de constitución y reconstitución de dichas categorías, su moción y fluidez parecen captar mejor su esencia. Por lo tanto, sugiero un concepto de género derivado de las fuentes. Sus características son: la apertura mutua de las categorías; la fluidez; la no-organización jerárquica entre los polos duales.

Resta ahora revisar un elemento del pensamiento feminista teórico. Nos referimos a la convencional división entre sexo y género: «el sistema sexogénero» como lo llama Teresa de Lauretis (1990). Por más que la maniobra lingüística de esta última transforme las dos palabras en una sola, sigue existiendo un substrato de concepto doble que desune el cuerpo de su contexto cultural y

social. No podríamos hacer teoría del género sin esta ineludible separación tajante entre lo que las teóricas denominamos, hoy por hoy, sexo, y lo que queremos significar por género. Esta división está en la base de la mayoría de las teorías feministas, con toda la variabilidad que un enfoque teórico semiótico (Lauretis, 1990), dialógico (Flax, 1990; Gallop, 1988), o etnográfico (Rosaldo, 1980; Collier y Yanagisako, 1987) puedan presentar.

Sin embargo, este eje de la teoría feminista que nos es tan necesario para articular y ordenar nuestras especulaciones, poco o nada tiene que ver con las estructuras cognoscitivas que se desprenden de la lectura cuidadosa y el análisis de múltiples fuentes que revelan el pensamiento mesoamericano. Lo «biológico» y lo «cultural» no se concebían como órdenes diversos. La inmersión del cuerpo en el cosmos, y del cosmos en el cuerpo impedía siquiera la posibilidad en pensamiento de esta separación. Como veremos más adelante, en el análisis de los conceptos de corporalidad, el ámbito simbólico (o cultural) era considerado tan perceptible como cualquier otro. López Austin señala que no logró encontrar en sus múltiples búsquedas algo que permitiera creer que los nahuas hacían una separación entre el ámbito espiritual y el material (comunicación personal), y podría decirse que las diferencias genitales no se concebían como realidades de otro orden que las que provenían de las normas de conducta apropiada. Lo tangible y lo intangible no estaban netamente separados o, por lo menos, no de la forma en que lo distinguimos o diferenciamos hoy.

El orden en este concepto de dualidad de opuestos provenía del equilibrio logrado por la moción constante, *ollin*. Veremos cómo el cuerpo nahua es la expresión de este movimiento vital.

III. LA CONCEPCIÓN DE LA CORPORALIDAD

1. *Corporalidad y teoría del género*

Nunca antes el cuerpo ha jugado un papel tan central en un *corpus* teórico como aquel que ocupa en la teoría del género. El quehacer feminista y sus discursos sobre el cuerpo fundamentan posturas críticas al racionalismo científico, y algunos están abocados a historiar la anatomía y la biología (Laqueur, 1990; Duden, 1991; Petchesky, 1987). Con estas revisiones críticas, la biología, el «sexo» (como la contraparte del género culturalmente forjado),

no aparecen definidos como axiomas. En mayor o menor grado, la teoría feminista ofrece en este campo de análisis de la corporalidad una perspectiva fresca, flexible e innovadora:

> La epistemología contemporánea feminista comparte la convicción de que el marco de referencia cartesiano es fundamentalmente inadecuado, obsoleto [...] requiere reconstrucción y revisión.
>
> El cuerpo ha emergido como tema recurrente en los escritos feministas recientes (Jaggar y Bordo, 1989).

La dimensión corporal ha sido siempre identificada con lo femenino y se ha definido desde Platón a Descartes y hasta el positivismo moderno como el principal enemigo de la objetividad. Las teóricas feministas contemporáneas, en respuesta, han empezado a explorar alternativas a enfoques del conocimiento centrados en la mente. Están reformulando cuál es la participación del cuerpo en la cognición y la actividad intelectual e insistiendo en el papel central que juega el cuerpo para la reproducción y transformación de la cultura (ver especialmente las antologías: Jaggar y Bordo, 1989; Rubin Suleiman, 1986; Gallop, 1988; Laqueur, 1990).

El cuerpo de las mujeres, otrora *locus* de todas nuestras opresiones, vuelve, en la reciente teoría feminista, a ser el lugar privilegiado de las reconceptuaciones y la fuente de inspiración. Hacer teoría desencarnada sería seguir «el viejo hábito filosófico masculino» (Lauretis, 1990). La teoría feminista podrá, como todo pensamiento, conllevar un grado de abstracción: pero está inevitablemente encarnada; incrustada en la carne, nuestra carne femenina con sus deseos y placeres, con su potencialidad para el embarazo y la maternidad, con su sangre, sus flujos y sus jugos (Gallop, 1988).

Por su ya mencionada capacidad de historiar las categorías conceptuales heredadas, la teoría del género ofrece algunas perspectivas que pueden inspirar nuevas incursiones en el ámbito de las concepciones sobre el cuerpo en el pensamiento mesoamericano.

El cuerpo, dice M. Douglas (1982), es una forma simbólica poderosa, una superficie en la cual se inscriben las reglas, jerarquías y aún más los compromisos metafísicos de una cultura, que se refuerzan a través del lenguaje corporal.

2. *El cuerpo mesoamericano o la corporalidad permeable*

En nuestras tradiciones dominantes, el concepto mismo de cuerpo ha sido formado por oposición a la mente. Se define como el lugar de los datos biológicos, lo material, lo inmanente. También ha sido conceptuado desde el siglo XVII (Jaggar y Bordo, 1989) como aquello que marca las fronteras entre el ser interno y el mundo externo. En la tradición mesoamericana, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. En ella, el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente, y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos los tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos: una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo (centro) sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, «jugos» y materias. El cuerpo mesoamericano podría ser imaginado como un vórtice generado por el dinamismo de numerosas instancias frecuentemente contrarias, en un rejuego de entidades múltiples materiales e inmateriales.

Cuerpo y cosmos se reflejan mutuamente, se corresponden. La cabeza representa el cielo; el corazón, como centro anímico, corresponde a la tierra; y el hígado, al inframundo. El cuerpo genérico, es decir, el cuerpo femenino y el masculino están a la vez imbricados el uno con el otro; y ambos, en el universo. Estas correspondencias e interrelaciones estaban inmersas, también, en un permanente flujo y reflujo en el cual la calidad de la permeabilidad, el ir y venir entre el cuerpo único y el universo y entre los cuerpos de mujer y de hombre se revertían en un reflujo del cuerpo femenino al masculino y del cuerpo dual al universo.

Es en este juego de incesantes y múltiples emanaciones e inclusiones como se concibe el cuerpo en el pensamiento mesoamericano (Ortiz, 1993). Emanaciones son todas aquellas entidades materiales-inmateriales que podían salir del cuerpo. Véase, por ejemplo, los viajes que el *tonalli* hacía por los supra e inframundos o las emanaciones mediante las cuales el *ihiyotl* podía afectar o dañar a los otros (López Austin). Cuando hablamos de inclusiones nos referimos a aquellas entidades externas —que nosotros podríamos considerar algunas veces materiales— que se introducían en el cuerpo provenientes de otros dominios de la naturale-

za, del mundo de los espíritus y, a veces, del ámbito de lo Sagrado. El corazón (*teyolia*) recibía la visita de los dioses, como lo señala López Austin (1984). Con frecuencia, se concebía la enfermedad como intrusión en el cuerpo de elementos nocivos que al ser expulsados tenían la forma de animales y objetos materiales (Viesca, 1986).

La salud y el bienestar de este cuerpo mesoamericano estaban definidos por el equilibrio entre estas fuerzas y realidades opuestas, de cuya conjunción dependían las características del individuo, su ser mujer o varón.

3. *Las tres entidades anímicas*

Las entidades anímicas, como las denomina A. López Austin, son principalmente tres: *tonalli*, *teyolia*, *ihiyotl*. Cada una tiene espacios de localización privilegiados —pero no únicos— en el cuerpo físico.

El *tonalli*, cuya morada principal es la cabeza, viaja de noche, durante el sueño. También sale del cuerpo durante el coito y en ocasiones cuando se tiene una experiencia inesperada que provoca su salida. En sus viajes, el *tonalli* se aventura por los caminos de los seres sobrenaturales. Sullivan menciona y traduce varias metáforas del náhuatl que señalan el valor de la cabeza (*tonalli*) en la cultura náhuatl. «¿Dónde he pasado sobre el cabello, sobre la cabeza de nuestro señor?», significa, por ejemplo: «¿He ofendido en algo al dios para que me haya enviado desdicha?». «Pasar sobre el cabello» (que según C. Viesca es sinónimo de *tonalli*, Viesca, 1984) y «pasar sobre la cabeza» son expresiones sinónimas que denotan la ofensa. A su vez: «Cubro tus cabellos, tu cabeza» significa: «Protejo tu honor y buen nombre». Este *tonalli* móvil y viajero, que se identifica con los cabellos y la cabeza, está, a su vez, asentado en ese límite que no debe transgredirse por las costumbres respetuosas.

El *teyolia* reside en el corazón. Lo más particular de esta residencia en el corazón es que, contrariamente a nuestros conceptos de actividades mentales residentes en la cabeza, el *teyolia* era la entidad de la memoria, del conocimiento, la inteligencia. Además, el *teyolia* era la entidad que, al abandonar el cuerpo, producía la muerte. Es significativo —como ya lo han señalado varios investigadores, entre ellos León Portilla— que aquello que llamamos personalidad, el nahua lo denomina «un rostro y un corazón» (León Portilla, 1983).

El *ihiyotl*, cuya morada es el hígado, puede producir emanaciones que dañan a la gente en su entorno. Es fraccionable y puede salir del cuerpo en forma voluntaria e involuntaria. Las personas con conocimientos y poderes de manejo de la sobrenaturaleza estaban capacitadas para liberar voluntariamente su *ihiyotl*. Éste era el centro anímico de los sentimientos y las pasiones. Pero señala López Austin (1984):

> [...] los pensamientos más elevados y las pasiones más relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaban en el corazón y no en el hígado ni en la cabeza.

4. *Multiplicidad de otros componentes del cuerpo*

Los reflejos de la multiplicidad cósmica, los flujos y las fuerzas vitales, cuyos vórtices formaban los centros anímicos principales, no agotaban el total de lo que componía un individuo. Existían múltiples fluidos más que podían incursionar de afuera hacia adentro, conjugarse con las fuerzas internas y emprender excursiones hacia afuera bajo la forma de emanaciones. Las articulaciones eran concebidas como nudos de fuerte densidad vital. Se consideraba que era a través de ellas como llegaban los ataques de los seres sobrenaturales —los de «naturaleza» fría— y así impedían el movimiento corporal:

> Todas estas entidades, así concebidas, eran tangibles para [en] ese pensamiento: tan perceptibles como brazos y piernas, manos, rostros y genitales (López Austin, 1984).

5. *Estilo nahua de «ser en el mundo» y concepto nahua de existencia del mundo*

El mundo para los nahuas no está ahí afuera, constituido exteriormente a mí. Está en mí y a través de mí. Se podría decir que, para el nahua, no hay diferencia entre el complemento circunstancial de lugar (aquí) y el que indica la acción: toda ubicación espacial implica precisas modalidades de la acción.

Además, la porosidad del cuerpo refleja una porosidad esencial del cosmos, una permeabilidad de todo el mundo «material» definiendo un orden de existencia caracterizado por un tránsito continuo entre lo material y lo inmaterial. El cosmos emerge, en este pensamiento, como el complemento de una corporalidad permeable:

> Los nahuas imaginaban [...] un continuo físico y conceptual con otros [...] su ser multidimensional [era] como parte integral de su cuerpo y del mundo espiritual y físico entorno a ellos (Klor de Alva, 1988).

6. *De la corporalidad y sus metáforas*

El pensamiento mesoamericano está no sólo poblado por metáforas, sino que está constituido por ellas. Ya desde el primer contacto entre España y Tenochtitlán, casi en los inicios, Sahagún, Durán y Olmos registran esta riqueza del lenguaje metafórico de los pobladores de América. A veces se quejan, como lo hace Durán, del uso tan extensivo de metáforas al percibir que éstas le dificultan la adecuada comprensión de los moradores de esas tierras, pero a la vez se maravilla de su complejidad (Durán, 1980, citado por Klor de Alva, 1988). Fray Bernardino de Sahagún habla de las «metáforas delicadas con sus declaraciones» y es el primer autor que registra en su *Historia de las cosas de la Nueva España* (*Códice Florentino*), libro VI, cap. XLIII, un listado —o primer diccionario— de metáforas con su equivalente en el lenguaje corriente (1547) (traducción al español por Sahagún, 1577). En 1650, Jacinto de la Serna (1987) dice:

> [...] no se puede todo ajustar a las palabras que usarían antiguamente, ni tampoco formalmente explicar la fuerza de las *metaphoras*, que usan, y darles en todo la significación que tuvieron antiguamente.

Y en su *Filosofía náhuatl*, León Portilla (1956: 322) define el pensamiento nahua como «cultura y filosofía de metáforas». ¿Qué imágenes y metáforas aparecen en la figuración (imaginario poético) de la corporalidad? Revisando el libro III y el libro VI de la *Historia de las cosas de la Nueva España* (*Códice Florentino*), uno se encuentra con una profusión de narrativas y metáforas cuyo estudio sistemático podría abrir nuevas puertas a la comprensión de la corporalidad mesoamericana. Así se expresan Lakoff y Johnson:

> La metáfora [...] no es sólo un embellecimiento retórico, sino una parte del lenguaje cotidiano que afecta al modo como percibimos, pensamos y actuamos. Las metáforas impregnan nuestra lengua [...] los valores más fundamentales en una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de los conceptos fundamentales en la misma (Lakoff y Johnson, 1986).

Las metáforas del cuerpo que mencionaré aquí proceden principalmente de ciertos discursos ejemplares que se aprendían de memoria en los *calmecac*. Sobre el particular señala León Portilla:

> [...] en los llamados calmecac y los telpuchcalli [...] se hacía aprender de memoria, a los educandos, de manera sistemática, largas crónicas, los himnos de los dioses, poemas, mitos y leyendas [...] Así, por este doble procedimiento, transmisión y memorización sistemática de las crónicas, los himnos, poemas y tradiciones [...] preservaban y difundían los sacerdotes y sabios su legado religioso y literario (León Portilla, 1984).

Es importante enfatizar el uso de los textos que mencionaré en detalle más adelante. Su uso era didáctico, ejemplar, podría decirse. Estos textos los aprendía el estudiante del *calmecac* memorizándolos pero, aún más, le servían como modelo a su propia conducta.

Algunas de estas metáforas se encuentran en los *ilamatlatolli* y en los *huehuetlatolli*, discursos de las ancianas y los ancianos. Estos discursos formaban la parte más importante del rito de introducción a la vida adulta entre los nahuas (Sullivan, 1986; Sahagún, libro VI; de Olmos, 1547; fray Juan Bautista, 1599; Gingerich, 1988).

Eran, además, amonestaciones retóricas y rituales que jugaban un papel muy importante en toda la vida de los mesoamericanos y ritualizaban muchos tipos de eventos sociales. Por ejemplo, cada acontecimiento importante en la vida de los aztecas —una celebración religiosa, la ceremonia para un nuevo gobernante, el comienzo de la batalla, la elección de esposo o esposa, la elección de la partera para la embarazada, el inicio de la vida adulta entre otros— estaba acompañada por discursos largos y elocuentes apropiados para la ocasión (Sullivan, 1986). Nuestro propósito, ahora, es hacer una revisión somera de algunas metáforas del cuerpo femenino y masculino que se encuentran en los *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli* del libro VI[4] de la *Historia de las cosas de la Nueva*

4. Dice Gingerich (1988) que en el libro VI del *Códice Florentino* aparecen en uso ambos: el término *ilamatlatolli* o amonestaciones de las «viejas, las abuelas canas y sabias» y los *huehuetlatolli* o amonestaciones de los viejos.

La tradición historiográfica escrita en español, en donde el genérico masculino engloba y en cierto sentido anula lo femenino, ha dejado caer en desuso el término *ilamatlatolli*. Así, hoy en día se llaman *huehuetlatolli* a los discursos de ambos, viejas y viejos sabios. Esto propicia que se llegue a interpretar como que

España (*Códice Florentino*). Estos discursos, permeados por metáforas, son fuentes privilegiadas para el análisis de las relaciones de género: la conducta apropiada femenina y masculina, y la que conviene para las relaciones entre ambos géneros (Marcos, 1991). He aquí algunas metáforas clave en este pensamiento:

> [...] quierote dar otro exemplo [...] siendo vivo el señor de Tetzcuco, llamado Netzahualcoyotzin, [...] preguntóles, diciendo «abuelas nuestras decidme ¿es verdad que todavía tenéis deseo del deleite carnal?, ¿aún no estáis hartas, siendo tan viejas como sois?». Ellas respondieron: «Señor nuestro [...] vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la delectación carnal [...] pero nosotros las mujeres nunca nos hartamos ni nos enhadamos desta obra; porque es nuestro cuerpo como una sima y como una barranca honda, que nunca se hinche; recibe todo cuanto le echan y desea más, y demanda mas...» (*Códice Florentino*, p. 382).

Y en el capítulo XVIII, en las recomendaciones a las hijas:

> Mira que no escojas entre los hombres el que mejor te parece, como hacen los que van a comprar las mantas al tianquez [...] y mira que no hagas como se hace cuando se crían las mazorcas verdes, que son xilotes o elotes, que se buscan las mejores y más sabrosas (*ibid.,* p. 369).

sólo los viejos sabios eran los expositores de esta tradición. Gingerich (1988) habla de esos discursos y señala que además de didácticos eran retóricos (Sullivan, 1986). Menciona además, que en el original náhuatl, aparecen los términos *Intlatol ilamatque*, «las voces de las mujeres viejas», e *Intlatol ueuetque*, «las palabras de los hombres viejos». Aparecen estos términos así, sostenidos aparte por su característica de género, en el discurso final preservado en el capítulo 40 del libro VI del *Códice Florentino* de Sahagún. Estos discursos son los pronunciados por las madres y padres a las hijas e hijos antes de su entrada en el *calmecac* o escuela para el sacerdocio (Sahagún, 1989: 518).

En el lenguaje de los nahuas, especialmente en evidencia en los discursos del libro VI, se conserva la particularidad de las voces de las viejas sabias y los viejos sabios. La diferenciación neta entre voces o discursos femeninos y masculinos (el género) no significaba ni que lo masculino implicara a lo femenino —como es el caso del masculino genérico en español— ni que ambos pudieran fusionarse en lo idéntico. En estas formas del lenguaje se reflejan aspectos profundos de la organización por género en Mesoamérica. No hay anulación del uno por el otro, ni tampoco pretensión de homogeneidad entre ambos. Esta constatación nos remite a una cita de Lauretis al introducir el pensamiento filosófico del colectivo feminista de la Librería de Milán.

La cuestión, entonces, para la filosofía feminista, dice de Lauretis, es cómo repensar la diferencia sexual dentro de una concepción dual del ser. «Un dual absoluto» en el cual ambos, ser mujer y ser hombre, serían primarios como «estando ahí desde el principio» (1990: 4).

Estas metáforas sobre los cuerpos de mujeres y hombres revelan aspectos de la cultura que, debido a sus valores morales, fueron selectivamente eliminados por los primeros cronistas. Curiosamente, las metáforas sobrevivieron en el lenguaje popular. ¿Por qué? Debido al recurso de la imaginación y del lenguaje poético, la metáfora parece inocente y pasa por un simple adorno del lenguaje pulido. Diría Sahagún «muy delicadas y cumplidas [metáforas] y propísimos vocablos». Así, fueron conservadas en los textos por su aparente inocuidad y por lo tanto son una de las vías privilegiadas para tener acceso a aquello que los clérigos trataron de eliminar del universo mesoamericano.

Sin embargo, la metáfora es mucho más que sólo eso. Impregna todo el sistema conceptual y el pensamiento. El deseo por el cuerpo del otro está contenido en el uso de la metáfora «xilotes, que se buscan los mejores y más sabrosos». El deseo aparece también en el cuerpo de mujeres imaginado como «sima y barranca que nunca se hinche y desea más y demanda más».

Estas metáforas combinadas con la narrativa del *Tohuenyo* que analizaremos más adelante nos ponen en la pista de anhelos y placeres aceptados en el mundo mesoamericano. Pero hay más: en ocasiones el deseo, la carnalidad son el motor de la historia. No en vano *tlalticpacayotl*, el sexo, significa «lo que pertenece a la superficie de la tierra» (López Austin, 1984). Como lo que pertenece a la superficie de la tierra, el goce erótico es conformador de identidad terráquea. No sólo es aceptado sino que es lo que define a los habitantes de Mesoamérica. Los cuatro pisos intermedios de la superficie de la tierra, la morada de mujeres y hombres, es el lugar del sexo, de sus anhelos y de sus gozos. La superficie de la tierra no sería concebible sin esta dimensión de la corporalidad. ¿Sería ésta la causa de que, para los moradores de Mesoamérica que primero enfrentaron al catolicismo, pareciera anormal la negación total de esta actividad, ya que sin ella no se pertenecía a la superficie de la tierra?

Hablar cósmicamente del erotismo es hablar de la dimensión «de la superficie de la tierra».

7. *Narrativa y metáfora; la corporalidad nahua en el libro III del Códice Florentino*

La historia del *Tohuenyo*, relatada en el libro III, capítulo V del *Códice Florentino,* es un ejemplo muy ilustrativo de la comprensión de la corporalidad y del género en el pensamiento nahua. No

se pueden entender los «discursos normativos» sin estas narraciones que revelan un sentido cósmico de lo erótico. La historia, que forma parte de las narraciones épicas sobre los dioses y los héroes, sorprende por sus imágenes y metáforas, así como por el lugar prominente que da al deseo y la carnalidad —expresado por una mujer— como eje y dirección de los hechos en las narrativas sagradas. La historia del *Tohuenyo*, tal como la conocemos, forma parte de la rica documentación en lengua náhuatl recogida de labios de sus informantes indígenas por fray Bernardino de Sahagún, en Tepepulco (región de Texcoco), Tlatelolco y México a partir de 1547. Recordemos, con León Portilla, que «parece ser esta historia uno de esos viejos "textos" nahuas dotados de un cierto ritmo y medida que se aprendían de memoria en los calmecac o centros nahuas de educación [...] en estos centros [donde] se preparaba a las y los educandos para el sacerdocio» (León Portilla, 1983).

La historia del *Tohuenyo* trata del «ardor erótico que sin hipérbole enfermó a una princesa tolteca». Comenta León Portilla:

> Se ha dicho alguna vez, a propósito de nuestras culturas indígenas, que se echa de menos en ellas la presencia de temas eróticos [...] mas, contra quienes así han opinado, hablan algunos viejos textos en náhuatl, recogidos de labios nativos a raíz de la conquista.

Seguiré aquí la retraducción de León Portilla, mucho más fiel al original recopilado en náhuatl por el mismo Sahagún.

> Andando no más desnudo, colgándole la cosa,
> se puso a vender chile,
> fue a instalarse en el mercado, delante del palacio.
> Ahora bien, a la hija de Huemac,
> que estaba muy buena (*cenca qualli*)
> muchos de los toltecas
> la deseaban y la buscaban
> tenían la intención de hacerla su mujer.
> Pero a ninguno hacía concesión Huemac,
> a ninguno daba la hija.
> Pues aquella hija de Huemac
> miró hacia el mercado,
> y fue viendo al Tohuenyo: está con la cosa colgando.
> Tan pronto como lo vio,
> inmediatamente se metió al palacio.
> Por esto enfermó entonces la hija de Huemac,
> se puso en tensión, entró en grande calentura,
> como sintiéndose pobre

del pájaro [miembro viril] del Tohuenyo.
Y Huemac lo supo luego:
ya está enferma su hija.
Dijo entonces a las mujeres que la cuidaban:
«¿Qué hizo, qué hace?
¿Cómo comenzó a entrar en calentura mi hija?».
Y las mujeres que la cuidaban respondieron:
«Es el Tohuenyo, que está vendiendo chile:
le ha metido el fuego, le ha metido el ansia,
con eso es que comenzó, con eso es que quedó enferma».
Y Huemac, el Señor,
en vista de esto dio órdenes y dijo:
«Toltecas, búsquese el que vende chile,
aparecerá el Tohuenyo».
Y luego fue buscado por todas partes.
[...]
revuelven todo Tula
y aunque hicieron todo esfuerzo
no lo vieron por ninguna parte.
Entonces vinieron a comunicar al Señor
que en ninguna parte habían visto al Tohuenyo.
Pero después por sí mismo apareció el Tohuenyo,
no más se vino a instalar
donde había aparecido la primera vez
[...]
Huemac lo interrogó: «¿Dónde está tu casa?».
El otro respondió:
«Yo soy un Tohuenyo [forastero]
ando vendiendo chilito».
Y el Señor Huemac le dijo:
«Pues ¿qué vida es la tuya, Tohuenyo?
ponte el maxtle, tapate».
A lo cual respondió el Tohuenyo:
«Pues nosotros así somos».
Dijo luego el Señor:
«Tú le has despertado el ansia a mi hija,
tú la curarás».
[...]
Y enseguida le cortaron el pelo,
lo bañaron y después de esto,
lo ungieron,
le pusieron un maxtle, le ataron la manta.
[...]
Y cuando el Tohuenyo entró a verla,
luego cohabitó con ella,
y con esto al momento sanó la mujer.
Enseguida se convirtió el Tohuenyo en el yerno del Señor.

La parte narrativa del final de esta historia ejemplar relata una serie de hazañas guerreras, donde el Tohuenyo ganó el reconocimiento de los toltecas. Pareciera un mito épico de las hazañas de los seres sobrenaturales. En medio de toda esta sacralización de las hazañas guerreras se encuentra esta «curiosa historia del *Tohuenyo*» como la llama León Portilla. Curiosa, sí, aun para los más expertos investigadores del México antiguo. Aún nos sorprende que, a pesar del escrutinio y eliminación que debieron haber sufrido las ideas eróticas del mundo nahua a manos de los clérigos cronistas, nos hallan llegado por lo menos la expresión de algunas de ellas.

Situar estos textos eróticos en el contexto en que se usaban permite un nivel más de acercamiento al papel que jugaban el deseo, la corporalidad y el placer en el pensamiento mesoamericano. Estamos muy lejos, en ellos, del temor a los poderes del deseo femenino insaciable y destructor —como aparece, en el continente europeo, por ejemplo, en el *Martillo de brujas* o *Malleus Maleficarum*[5].

La historiografía, como ya se señaló, generalmente enfatiza el carácter disciplinado y hasta cierto punto «represivo» de la cultura azteca. No negamos, en ella, la presencia de una normatividad y de sus exigencias disciplinarias con respecto al sexo, pero tampoco podemos afirmar estrictamente que no prevalecían, también, los espacios constructivos del erotismo. En un pensamiento y cultura forjados por la dualidad, por la presencia alterna y móvil de los opuestos, las exigencias de disciplina eran enriquecidas por las posibilidades del placer. El empeño unívoco de las fuentes primarias y secundarias en describir el rigor y la disciplina parece ser un producto de los valores de los clérigos cronistas más que una tendencia inherente a los documentos autóctonos. A este propósito Aguirre Beltrán (1980) señala:

> Los padres de la Iglesia gustaron envanecerse de su abstinencia frente a los placeres de la carne; jamás se cansaron de fustigar la

5. La obra, de la que son autores los dominicos Heinrich Kramer y James I. Sprenger, apareció en 1484 (otros autores la sitúan en 1486). De ese tristemente célebre documento, redactado para poder cazar a las «brujas» y luego condenarlas a la hoguera inquisitorial, surge un concepto de mujer codiciosa de los genitales masculinos, insaciable y, por lo tanto, peligrosa para los hombres. Pareciera indicar que todos ellos son santos varones, y que sólo la influencia de las mujeres les puede impedir dedicarse al servicio de Dios o a las actividades elevadas de la mente —sin cuerpo—. Este documento es la más exaltada y desmesurada arenga en contra de la corporalidad y sus menesteres.

bestialidad de los gentiles y tenían como argumento favorito la aseveración de que, salvo el cristianismo, todas las religiones eran impuras.

8. *Versiones y alteraciones: del* Tlalticpacayotl *mesoamericano al catolicismo desencarnado*

Corpovisiones, llama Landa, a las cosmovisiones mesoamericanas. Corpovisión, ya que no existe la distinción entre ser humano y cuerpo humano. En esta incrustación de la carne en todo el entorno y en la identificación del cuerpo con el ser total, es donde tenemos que descubrir el significado profundo del *Tlalticpacayotl*: aquello que pertenece a la superficie de la tierra. Pertenece porque conforma, identifica, forja a los seres que viven en los pisos intermedios del cosmos. No es sólo una atribución, una actividad, un gusto. Es lo que los hace de la tierra y de su superficie: ni en el inframundo ni en el cielo.

Sin embargo, para el evangelizador, este apego «terráqueo» era una obra del demonio. La lujuria, se quejaban, era fuerte entre los autóctonos mesoamericanos. ¿Qué hacer con estos elementos del eros mesoamericano que forzosamente tuvieron que encontrar en el mundo que describían en sus crónicas y recuentos? Veamos algunas de estas respuestas de los frailes cristianizadores.

En el tratado de 1629, de Hernando Ruiz de Alarcón, clérigo a cargo de partes de los estados actuales de Guerrero, México y Morelos, encontramos un estilo de manejo de materiales eróticos. Nos confiesa don Hernando Ruiz de Alarcón (1987: 181) que al transcribir el conjuro «para atraher y aficionar» (para provocar el amor), «las demás palabras son tales aunque algo disfrazadas, que por modestia y castos oydos no se ponen».

Es significativo insistir en que todos los demás conjuros que se usaban para absolutamente todas las actividades de la vida fueron transcritos extensamente y en su totalidad. El tratado es valioso justamente por esa recopilación de palabras, frases y metáforas que en su concatenación rítmica, cadenciosa y poética nos aportan intuiciones e informaciones valiosas sobre esos universos simbólicos. Sin embargo, los «castos oydos» no han permitido que el texto completo de este conjuro amoroso nos sea accesible hoy en día. Los fragmentos restantes, y aún más las extracciones (escisiones) pueden ser un testimonio mudo de los aconteceres de una *tradición erótica amputada* a mano de cronistas clérigos.

Otro estilo de moderar la presencia del *Tlalticpacayotl* en sus escritos es el escogido por Sahagún al presentar la historia del *Tohuenyo* en su *Códice Florentino*.

Veamos, ahora, los cambios principales, en relación con la versión presentada más arriba. Ésta fue traducida directamente por León Portilla a partir de la versión original en náhuatl del *Códice Matritense* del Palacio Real (Paso y Troncoso, 1906).

Observemos ahora los cambios principales en la versión que nos ofrece Sahagún en su selección y traducción al español de 1577. En primer lugar, la forma de verso, característica de los viejos textos nahuas que se aprendían de memoria en los calmecac, fue transformada en prosa. La temática está sumamente condensada. Sin embargo, la narración central se queda, con una evidente matización de los significados y metáforas.

Por ejemplo: la hija de Huemac ya no es descrita como que «está muy buena», *cenca qualli* como dice el texto en náhuatl. Sahagún dice que «el Huemac... tenía una hija muy hermosa, y por la hermosura codiciábanla y deseábanla los dichos tultecas» (p. 210).

El siguiente cambio se encuentra en la forma de describir el cuerpo del Tohuenyo. Ya no dice Sahagún «anda con la cosa colgando» cuyo grafismo genera imágenes perceptivas acordes con un mundo donde el sexo es aquello que pertenece a la superficie de la tierra. En el mundo de Sahagún, podría decirse que el sexo es aquello que debería desaparecer de la superficie de la tierra. Sin embargo, riguroso estudioso de la cultura, nos dice: «Y la dicha hija del Señor Huemac miró hacia el tienquez y vio al dicho tohueyo desnudo, y el miembro genital...». Lo gráfico de aquello que desata el deseo: la descripción del hombre con «la cosa colgando» se transforma en «desnudo y miembro genital». Añade Sahagún:

> Y después de lo haber visto, la dicha hija entróse al palacio y antojosele el miembro de aquel Tohueyo, de que luego comenzó a estar muy mala por el amor de aquello que vio. Hinchósele todo el cuerpo...

Y cuando Huemac pregunta qué pasa con su hija, Sahagún dice: «Está mala de amores».

En la narrativa original, el deseo físico y válido se expresa como «[el Tohuenyo] le ha metido el fuego, le ha metido el ansia, entró en grande calentura, sintiéndose pobre del pájaro...». Y,

para Sahagún, la princesa se enfermó, se le hinchó todo el cuerpo. Parecería que describe una verdadera enfermedad y no la expresión corpórea de un intenso deseo sexual. Parecería que se siente obligado a suavizar la expresión de puro deseo con un síntoma de patología médica. Y cuando finalmente expresa la causa, la llama «está mala de amores», porque el amor es más aceptable que la simple calentura (Libro III, cap. V, p. 210, Sahagún, *Códice Florentino*).

Las transformaciones que sufre esta historia poética y erótica ya desde los inicios, con el mismo Sahagún, permite suponer relecturas de otros textos en su *Historia de las cosas de la Nueva España*. Aun así, debemos admitir que Sahagún fue mucho más veraz que otros de sus correligionarios (ver aquí el caso de Ruiz de Alarcón) al conservar, aun modificadas, enseñanzas y discursos que no se conformaban con sus valores morales.

Se sabe el papel paradójico que estaban frecuentemente obligados a jugar esos primeros cronistas de Indias. Por una parte, algunos de ellos, como Sahagún, tenían interés de presentar a los indios de América bajo su mejor apariencia para que fuesen respetados. Por otra parte, los escritos de los frailes eran frecuentemente utilizados para saber evangelizar mejor a los indios. Además, estaban constreñidos por las usanzas de la época respecto a la forma como se debían escribir libros. Finalmente, la institución inquisitorial promulgaba cánones de literatura que restringían aún más la autonomía de los autores. Bajo todas estas presiones, como lo constata López Austin (1982), «las fuentes que se refieren a los últimos siglos de la vida mesoamericana son limitadísimas en algunos aspectos, entre ellos, notoriamente, el de la sexualidad».

Es en este tenor como unos fragmentos de aquí y de allá, conjugados con la revisión de metáforas y narrativas, podrían revelarnos aspectos de esta cultura —como la corporalidad y la carnalidad— que pasan desapercibidos en la mayoría de las fuentes. El cuerpo, sede y eje de gozos y placeres, el cuerpo dual de mujeres y hombres, la corporalidad fluida y permeable, el cuerpo como principio del ser sobre la tierra, el cuerpo como fusión con el entorno y también como origen del cosmos. Este cuerpo femenino y masculino se nos manifiesta en la poesía, los cánticos, las narrativas y las metáforas. Encontrémoslo, aunque sea sólo como el primer punto de apoyo para vislumbrar universos encarnados que escapan a la «narrativa maestra del espíritu sobre la carne».

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, G. (1980), *Medicina y magia*, México: INAH.
Báez-Jorge, F. (1988), *Los oficios de las diosas*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
Baptista, J. (1599), *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, México: Melchor Ocharte.
Brown, P. (1988), *The Body and Society*, New York: Columbia University Press.
Burckhart, L. (1989), *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral; Dialogue in Sixteenth-Century México*, Tucson: University of Arizona Press.
Collier, J. y Rosaldo, M. (1987), *Marriage and Inequality in Classless Societies*, Stanford: Stanford University Press.
Collier J. y Yanagisako, S. (1987), *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press.
De Landa, fray Diego (1960), *Relación de las cosas de Yucatán*, México: Porrúa.
Douglas M. (1982), *Natural Symbols*, New York: Pantheon.
Duden, B. (1991), *The Woman Beneath the Skin*, Cambridge: Harvard University Press.
Dumont, L. (1983), *Essais sur I'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Paris: Seuil.
Durán, fray Diego de (1980), *Ritos y Fiestas (1576-1578)*, México: Cosmos.
Flax, J, (1990), *Thinking Fragments. Psychoanalisis, Femenism, and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley: University of California Press.
Foucault, M. (1984), *Le Souci de Soi. Histoire de la Sexualité* 3, Paris: Gallimard.
Furst, P. T. (1986), «Human Biology and the Origin of the 260-Day Sacred Almanac: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955)», en *Symbol and Meaning Beyond the Closed Comunity*, Albany: Institute for Mesoamerican Studies, SUNY.
Gallop, J. (1988), *Thinking Through the Body*, New York: Columbia University Press.
Garibay, A. M. (1953-1954), *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols, México: Porrúa.
Garibay, A. M. (ed.) (1973), «Historia de los mexicanos por sus pinturas», en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México: Porrúa.
Gewertz, D. (1984), «The Tchambuli View of Persons: a Critique of Individualism in the Work of Mead and Chodorow»: *American Anthropologist*, 86, pp. 615-29.
Gewertz, D. (1987), *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
Gingerich, W. (1988), «Chipahuacanemiliztli 'the Purified Life, in the Discourses of Book VI, Florentine Codex», en J. K. Josserand y K.

Dakin (eds-), *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, London: BAR International Series 402.

González Torres, Y. (1991), *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México: Larousse.

Gossen, G. H. (1986), «Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis», en G. H. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community,* Albany: Institute for Mesoamerican Studies.

Jaggar, A. y Bordo, S. (eds.) (1989), *Gender/Body/Knowledge/Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Karttunen, F. (1986), *In their Own Voice: Mesoamerican Indigenous Women Then and Now*, Austin: Linguistic Research Center, University of Texas at Austin .

Kirchoff, P. (1968), «Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics», en S. Tax (ed.), *Heritage of Conquest: The Ethnology of Midale América* [1952], New York: Cooper Square Publishers.

Klor de Alva, J. (1988), «Sahagún and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other» en J. Klor de Alva, H. B. Nicholson y E. Quinones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec México*, Albany: State University of New York.

Klor de Alva, J. (1988), «Contar vidas: La autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua»: *Arbor* (Madrid), pp. 515-516.

Lakoff, G. y Johnson, M. (1986), *Metáforas de la vida cotidiana,* Madrid: Cátedra.

Lamphere, L. (1991), «Feminismo y antropología», en C. Ramos (ed.), *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*, México: UAM Ixtapalapa.

Landa, C. (1993), «México hoy en la perspectiva de la corporalidad». Comentarios a la ponencia de A. Rico Bovio, VII Congreso Nacional de Filosofía, Cuernavaca.

Laqueur, T. (1990), *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press.

Las Casas, fray B. de (1967), *Apologética historia*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.

Lauretis, T. de (1990), «La tecnología del género», en C. Ramos (ed.), *El género en perspectiva de la dominación universal a la representación múltiple*, México: UAM Iztapalapa.

León Portilla, M. (1983), *La filosofía náhuatl* [1956], México: UNAM, IIH.

León Portilla, M. (1984), *Literaturas de Mesoamérica*, México: SEP Cultura.

Lloyd, G. E. R. (1966), *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in early Greek thought*, Cambridge: Cambridge the University Press.

López Austin, A. (1976a), *Medicina náhuatl*, México: SepSetentas.

López Austin, A. (1976b), «Cosmovisión y medicina náhuatl», en C. Viesca (ed.), *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología médica*, México: IMEPLAN.

López Austin, A. (1984a), *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México: UNAM/IIA.

López Austin, A. (1984b), «Cosmovisión y salud entre los mexicas», en A. López Austin y C. Viesca (eds.), *Historia general de la medicina en México,* vol. I, *México antiguo*, México: UNAM, Facultad de Medicina.

Marcos, S. (1989), «Mujeres, cosmovisión y medicina: Las curanderas mexicanas», en O. de Oliveira (ed.), *Trabajo, poder y sexualidad*, México: Colegio de México.

Marcos, S. (1991), «Género y preceptos de moral en el México antiguo: Los textos de Sahagún»: *Concilium*, 6.

Marcos, S. (1993), «Missionary activity in Latin América: Confession manuals and indigenous eroticism», en L. Martín (ed.), *Religious Tranformations and Socio-Political Change,* Berlin/New York: de Gruyter, pp. 237-253.

Martín, L. *et al*. (ed.) (1989), *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Myerhoff, B. (1976), «Shamanic Equilibrium: Balance and Mediation in Known and Unknown Words»: *Parábola*, 1.

Nash, J. y Leacock, E. (1981), «Ideologies of Sex: Archetypes, and Stereotypes», en E. Leacock (ed.), *Myths of Male Dominance*, New York: Monthly Review Press.

Olmos A. de (atribuido a) (1973), «La historia de los mexicanos por sus pinturas», en A. Garibay (ed.) (1973).

Ortiz, S. (1993), «El cuerpo en el espiritualismo trinitario mariano», Ponencia en el pre-Congreso del XIII CICAES, San Cristóbal de las Casas.

Ortner, S. B. y H. Whitehead (1989), *Sexual Meanings*: *The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Parry, M. (1971), *The Making of Homeric Verse*, Oxford: Clarendon Press.

Paso y Troncoso, F. del (1906), *Códice Matritense del Real Palacio*, vol. VII, Madrid: Fototipia de Hausery Menet.

Petchesky, R. (1987), «Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction»: *Feminist Studies* 13/2.

Rosaldo, M. Z. (1980), «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding»: *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 5/3.

Rubin Suleiman, S. (ed.) (1986), *The Female Body in Western Culture*, Cambridge: Harvard University Press.

Ruiz de Alarcón, H. (1987), «Tratado de las Supersticiones de los Naturales de esta Nueva España», en P. Ponce, P. Sánchez Aguilar y otros, *El alma encantada*, México: FCE/INI.

Sahagún, fray Bernardino de (1989), *Historia general de las cosas de la Nueva España*. (*Códice Florentino*), Introd., Paleo., Glos. y Notas de A. López Austin y J. García Quintana, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Serna, J. de la (1987) [1892], «Manual de ministros de indios», en P. Ponce, P. Sánchez Aguilar y otros, *El alma encantada*, México: FCE/INI.

Soustelle, J. (1940), *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris: Hermán et Cie.

Sullivan, Th. (1983), *Compendio de la gramática náhuatl*, México: UNAM/IIH.

Sullivan, Th. (1986), «A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders», en G. H. Goosen, *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, Albany, N.Y.: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.

Tedlock, D. (1983), *The Spoken Word and The Work of Interpretation*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Thompson, E. (1975), *Historia y religión de los mayas*, México: FCE.

Viesca, C. (1984), «Prevención y terapéutica mexicas», en *Historia general de la medicina en México, México antiguo*, vol. 1, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

LA REGLA DE OCHA O RELIGIÓN DE SANTERÍA. ELEMENTOS PARA UN DIÁLOGO CON LA TRADICIÓN CRISTIANA

Clara Luz Ajo

I. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

La Santería es una expresión religiosa cubana de origen africano. Surge a finales del siglo XVI, a través de un proceso en el que los elementos de la cultura y religiosidad africana, introducidos en Cuba en la época de la esclavitud, se mezclaron con elementos de la tradición cristiana y con factores culturales y sociales que dieron origen a esta expresión religiosa popular, que hoy es practicada por gran parte del pueblo cubano.

Desde sus orígenes, este exponente de la religiosidad cubana constituyó un espacio atravesado por relaciones sociales de género, etnia y clase que se relacionaron y mezclaron en una combinación de tradiciones, patrones y construcciones sociales y culturales fundamentales en la formación del etnos cubano.

El elemento cultural y religioso africano fue muy importante en el proceso de transculturación, término utilizado por primera vez por el etnólogo y antropólogo cubano Fernando Ortiz para explicar las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra:

> Toda transculturación es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un «toma y daca» como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e inde-

> pendiente. Para describir tal proceso, el vocablo de raíces latinas *transculturación* proporciona un término que no contiene una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas. Ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización (Ortiz, 1963: XXXIII).

La Santería es, así, una expresión religiosa surgida a través de esa transculturación que comienza en los propios inicios de la colonización, estructurando y formando la sociedad cubana, y que se produce primeramente entre las culturas indígenas que poblaron nuestras tierras; luego entre éstas y la cultura de los blancos venidos de España; más tarde integran este proceso grandes cantidades de africanos y africanas de diferentes etnias traídos a Cuba como esclavos y hasta «judíos, franceses, anglosajones, chinos y gente de todos los rumbos» (Ortiz, 1963: 243).

De todos ellos, los africanos y las africanas fueron un factor fundamental que basamentó y nutrió la cultura cubana. Ellos fueron arrancados de otro continente, al igual que los blancos, pero, a diferencia de éstos, fueron obligados a dejar sus comunidades, sus familias, antecedentes y costumbres para ser sometidos a un régimen injusto de esclavitud. «Llegaron arrancados, heridos y trozados como las cañas en el ingenio y como éstas fueron molidos y estrujados para sacarles su jugo de trabajo» (Ortiz, 1963: 242).

Fueron muchas las etnias introducidas en Cuba en la época de la esclavitud; unas provenientes del Carabal, al sudeste de Nigeria; otras, de la Costa de Marfil, la Costa de Oro y la llamada Costa de los Esclavos; muchas de ellas originarias de diferentes grupos étnicos de la Cuenca del Congo; otras, de la zona comprendida desde Senegal hasta Liberia y de la Guinea Francesa; pero, de todos ellos, los yoruba —que fueron denominados más adelante lucumíes— fue el grupo que trajo a Cuba una de las culturas más fuertes, sólidas y desarrolladas, con una visión cosmológica del mundo, estratificada, diversificada y el culto a los *orishas*. Entre los yorubas se encontraban los pueblos egwado, ekiti, yesa, egba, ewe-fon, cuévanos, agicón, sabalú y oyó. Ellos fueron conocidos en Cuba como lucumíes; y en Brasil, como nagôs.

Los yorubas venían fundamentalmente del antiguo Dahomey, de Togo; pero, sobre todo, del sudeste de Nigeria. Todos aquellos pueblos y tribus situados en esta región que hablaban la lengua yoruba fueron identificados con ese nombre aunque no necesariamente esto significaba unidad ni centralidad política. Yoruba, por consiguiente, es «una denominación básicamente lingüística,

aunque estas tribus estuvieran vinculadas por una misma cultura y la creencia en un origen común» (Bolívar, 1994: 3).

A su llegada a Cuba, todos estos grupos, que provenían de diferentes regiones, etnias, lenguas, culturas, clases, sexos y edades, fueron socialmente igualados en un mismo régimen de esclavitud. Sin ninguna fuente material, sólo portaban consigo sus ideas y por tanto el colonizador pensaba que debían olvidar su tierra y sus tradiciones. Al mezclarse con la población cubana existente en aquel momento, como dijera Fernando Ortiz, mediante un tomar y dar de las dos culturas, la africana y la criolla, se produce el nacimiento de una nueva cultura que tiene de las dos, pero que es diferente: una cultura mulata, una cultura de «café con leche».

En esa cultura mulata, el factor religioso es un componente decisivo. Como parte fundamental de ese factor religioso, los yorubas eran mucho más avanzados culturalmente con respecto al resto de los grupos étnicos introducidos en Cuba; tenían un cierto desarrollo agrícola, con mercados, comercio foráneo; venían de civilizaciones urbanas mucho más desarrolladas y poseían un desarrollo artístico tal que logró que su influencia cultural se impusiera en el territorio cubano, sobre todo a través de su religión.

Contribuyeron a ello diversos factores culturales y sociales que se combinaron y permitieron que muchos elementos de la religión yoruba, que los esclavos lucumíes practicaban, fueran asimilados junto con elementos de la religión cristiana. En primer lugar, era un objetivo importante para la Iglesia católica de Cuba evangelizar a los esclavos y esclavas, y despojarlos de sus creencias religiosas autóctonas, pero en la realidad no pasó de ser un mero objetivo formal, ya que el propio clero era esclavista y, más que interés misionero, los motivaba mucho el interés de su propio sostén material. Por otro lado, la violencia y la explotación a la que eran sometidos aquellos hombres y mujeres los hacía rechazar al colonizador como modelo ético y religioso a seguir; todo esto unido al interés de los esclavistas de mantener las divisiones y diferencias étnicas, lingüísticas y religiosas entre los africanos para evitar sublevaciones y amotinamientos en los barracones, y cierta tolerancia en las dotaciones a que los esclavos y esclavas, en algunas ocasiones especiales, pudieran tocar los tambores y bailar al estilo de su país.

Otro elemento importante en el mantenimiento y desarrollo de prácticas y tradiciones africanas en Cuba fue el surgimiento de los cabildos y cofradías, que eran sociedades de personas negras en las que los africanos y africanas se reunían, recordaban y prac-

ticaban sus tradiciones y costumbres religiosas de una forma que no llamaba mucho la atención de los colonizadores.

En los cabildos se reunían hombres y mujeres de una misma etnia para ayudarse mutuamente y mantener su cultura. Esta organización surge en los inicios de la etapa esclavista cuando en los siglos XVI y XVII la esclavitud en Cuba no había adquirido el rigor que alcanzó en los siglos posteriores. Las cofradías son de origen español y fueron traídas a Cuba por los primeros esclavos procedentes de España. Eran organizaciones parecidas a los cabildos, pero en ellas podían participar personas negras de diferentes etnias para celebrar fiestas de origen cristiano. En estas fiestas se observaban siempre características propias de costumbres y tradiciones africanas, muchas de ellas eran expresiones vivas de los bailes y cantos rituales de sus expresiones religiosas. Los esclavistas no imaginaban que, a través de aquellos toques de tambor y aquellas danzas, los esclavos y las esclavas escondían realmente rituales de sus tradiciones religiosas y que los cantos y las danzas eran vías de comunicación con sus divinidades.

Fue así como aquellos hombres y mujeres, traídos de África y esclavizados en suelo cubano, lograron preservar sus costumbres y sus creencias religiosas. Aparentemente aceptaron el cristianismo, pero conservaron sus propias ideas y tradiciones con el disfraz que les ofrecían sus amos:

> Cuando tuvieron que bautizarse, lo hicieron sin protestar, el bautismo les daba la categoría de «humanos» en aquella nueva sociedad en la que habían sido obligados y obligadas a entrar, si se bautizaban no serían más «hijos e hijas del demonio», serían considerados más que animales, aunque en la práctica fuesen tratados como tales. Eran hombres y mujeres que no tenían palabras para explicar y decir quiénes eran en realidad: su palabra negra no tenía ningún sentido para el blanco. Aquella religión que les ofrecía una identidad no era la suya y por lo tanto, los esclavos y esclavas, recibieron el mensaje católico a su manera y lo adaptaron según sus propias formas (L'Espinay, 1987).

En este proceso de tomar y dar, los esclavos y esclavas lucumíes, de tradición yoruba, pusieron nombres cristianos a sus dioses y diosas orientándose por semejanzas externas que encontraban entre ellos, y tomaron elementos de la liturgia católica para celebrar sus propios rituales religiosos bajo el pretexto de dar culto a los santos católicos. Con el tiempo, se habituaron a los santos y santas católicos. Lo que en un inicio fue una estrategia

para proteger costumbres, tradiciones y rituales, se convirtió poco a poco en un nuevo camino, en nuevos elementos de culto, en nuevas expresiones rituales. Los santos y santas cristianos se encontraron con los *orishas* africanos y compartieron elementos, características, virtudes y defectos, dones espirituales y energías. Lejos del sectarismo dogmático que no existía en la mente de aquellas personas venidas de África, simplemente orientándose por la semejanza que encontraban entre sus *orishas* y los santos y santas católicos, fueron fundiendo sus divinidades. Y aquellos santos y santas bajaron de los altares, entraron en las casas humildes del pueblo, se humanizaron mucho más y comenzaron a participar muy de cerca, día a día, de la vida de muchas personas del pueblo cubano; iniciaron los *orishas* a tomar una identidad cubana y se convirtieron en dioses y diosas afro-cubanos, o mejor, dioses y diosas cubanos de origen africano. Es decir, como producto cubano, la Santería transformó los elementos africanos propios de su origen, mantuvo algunos de ellos y creó nuevos elementos.

Los *orishas* que resistieron este proceso, empezaron a ser reelaborados y asociados fundamentalmente con los santos y vírgenes del culto católico. Como resultado de ese proceso, las divinidades africanas de la tradición yoruba llamadas *orishas*, fueron denominadas comúnmente «el santo», lo que dio lugar a que el conjunto de los elementos rituales y litúrgicos que componen esta expresión religiosa fueran denominados Santería y sus practicantes iniciados, santeros y santeras.

Desde su mismo origen, la Santería surge como una expresión religiosa que tiene una estrecha relación con elementos de la tradición cristiana, y a pesar del rechazo que gran parte de la Iglesia cristiana cubana hace de esta forma de religiosidad, es indiscutible la popularidad que ella ha ganado en el pueblo cubano y también entre muchas personas cristianas.

Además de estas características propias de su origen y desarrollo, hay otros elementos dentro de la Santería con los que la tradición cristiana podría dialogar.

II. CONCEPCIONES SOBRE LA VIDA Y LA EXISTENCIA

La Santería hereda de la tradición yoruba muchas de sus ideas y conceptos sobre la existencia, el mundo en el que vivimos los seres humanos y la relación de las personas con lo Sagrado.

El mundo, la tierra, nuestro universo físico, donde se desarrolla la vida de todos los seres que lo habitan es llamado *àiyé*. Existe un mundo paralelo a nuestro mundo real que es el *òrun*; en él, cada persona, animal, árbol, pueblo o ciudad tienen su doble espiritual y abstracto. Todo lo que existe en el *òrun* existe también en forma material en el *àiyé*. En el *òrun* viven los dioses y diosas: los *orishas*.

El cielo y la tierra son dos aspectos del *àiyé* inseparables y así también el *àiyé* y el *òrun* son dos niveles de existencia inseparables.

Esta unidad está simbolizada por una calabaza formada de dos mitades unidas, la mitad inferior representa la tierra —el *àiyé*— y la mitad superior representa el *òrun*. En el interior de la calabaza hay una serie de elementos entre los que se encuentran los seres humanos y los dioses y diosas; o sea, el espacio del *òrun* abarca y comprende simultáneamente todo el espacio del *àiyé*, incluyendo tierra y cielos.

Tanto en el *àiyé* como en el *òrun* existen tres principios o fuerzas que son *iwà*, *axé* y *àbá*. Estas fuerzas hacen posible y regulan toda la existencia en el universo. El *iwà* es el poder que permite la existencia genérica y está vinculado con diversos elementos, entre los cuales se encuentra esencialmente el aire, la atmósfera y también la respiración. El *iwà* representa la existencia genérica. El *axé* (*aché*) es el poder de realización que dinamiza la existencia y que permite que ella surja. El *àbá* es el poder que otorga propósito, da la dirección y acompaña al *axé*. La existencia se desarrolla en esos tejidos de fuerzas y de principios, en la búsqueda continua de equilibrio entre los elementos.

De estas tres fuerzas, nos gustaría destacar por su importancia el *axé* (*aché*), que es el principio de realización. Cuando hablamos de *axé* (*aché*) nos estamos refiriendo al principio que hace posible el proceso vital, la energía que está en la base de todo y que garantiza la transformación, la propia existencia. El *axé* (*aché*) es la fuerza vital, ella abarca todo. En la naturaleza todo está formado por fuerzas vitales con diferentes composiciones y esto hace que el universo esté poblado por diferentes elementos. «*Axé* es la fuerza invisible, la fuerza mágico-sagrada de toda divinidad, de todo ser animado, de todas las cosas» (Bastide, 1978: 69).

Olódùmarè es el nombre que los yorubas dan al dios supremo. En Cuba, se le da el nombre de Olófin Olóòrun Olódumarè. Él es el que posee estos tres poderes o fuerzas que mencionamos y el que los transmitió a los *orishas* de acuerdo con las funciones que les fueron atribuidas. Este dios creó primero a los *orishas*; y

luego, con la ayuda de estas divinidades, el mundo y los seres humanos.

El origen de la vida y de los cuerpos es un hecho fuertemente relacionado con los elementos vitales de la naturaleza: luz, aire, agua y tierra, en los que se encuentran los principios o fuerzas *iwà*, *axé* y *àbá*, que ya mencionamos, y que como energías divinas regulan toda la existencia.

La creación del mundo y de las personas no es hecha por el dios supremo. Él crea a los *orishas* y éstos son los que hacen la tierra, el mundo, las personas y, después, vienen a vivir con ellas. El dios supremo da su aliento de vida a las personas, pero luego se aparta y permanece distante e indiferente a los problemas humanos. Son los *orishas* los que gobiernan el mundo y los que viven y permanecen con las personas. Estas divinidades, tienen una actitud completamente antropomórfica, poseen todas las imperfecciones y virtudes humanas, se comportan como los humanos y con ellos viven íntimamente relacionados.

Todas estas concepciones sobre el mundo y la existencia están estrechamente relacionadas con la filosofía africana de la existencia. Para el africano, todo en la vida está interconectado. Existe una interdependencia entre todo el universo, la naturaleza, la comunidad, la familia y las personas. Son las dos mitades de la calabaza que forman el mundo. Nada puede suceder divorciado de las otras cosas; todo está en relación para poder existir, para tener valor. Todo el cosmos y las personas están interrelacionados, todo está interligado, y esa relación, con las otras cosas y las otras personas, con el total de la comunidad, es la que da sentido a la vida. La persona sola no tiene valor, únicamente lo tiene en la comunidad, que es la que le da valor y sentido a su vida. El mundo y las personas son parte de un solo cuerpo, una sola calabaza. La naturaleza y todos los seres que viven en ella, incluyendo a las personas, viven en una relación de interdependencia. Unos y unas precisan de los otros y otras.

Los cuerpos humanos son creados como parte de un cuerpo mayor, en el que todos los otros cuerpos, las personas, animales, plantas, incluyendo a las divinidades, viven en interrelación e interdependencia, necesitándose unos a otros.

Esta concepción, que podríamos llamar holística, de la vida interconectada con todo, es una de las características que la religión de Santería mantiene en su cosmovisión y en la relación de los creyentes con sus dioses y diosas. Los santeros y santeras creen que las divinidades, los *orishas* y sus ancestros están en el *òrun*.

Pero el *òrun* no es un lugar apartado del más allá, es un espacio que está ahí, junto a todos y todas, en el día a día, en cualquier lugar donde se encuentren.

El *òrun* es el escenario espiritual de un nuevo plano existencial que una persona puede alcanzar en su propia existencia material, que no es ajeno a la existencia física de la vida de las personas. La concepción del mundo simbolizado por una calabaza en dos mitades está lejos del concepto dualista tradicional cristiano, del cielo opuesto a la tierra, porque la tierra es considerada madre universal. Al igual que el agua, la tierra es considerada fuente de vida; además, la tierra es, para estas personas creyentes en la Santería, el lugar donde viven las divinidades.

Esta concepción, ligada a la filosofía africana de la existencia que subyace en la tradición yoruba, y que establece la interconexión e interdependencia entre todo el universo, la naturaleza y las personas, caracteriza la estrecha unidad que, para los creyentes en la Santería, existe entre el mundo físico y el mundo espiritual que se refleja también en la idea de las dos identidades que existen en una misma persona: la identidad física y la espiritual; es decir, el ser humano es una unidad de cuerpo y espíritu que vive íntimamente relacionado con lo Sagrado, parte inseparable de su vida y su existencia. La tierra en la que vivimos es el espacio en el que se revela y actúa lo Sagrado, cuya relación con todo lo que existe es abarcadora. Es como si los seres humanos estuviéramos dentro de una envoltura sagrada. Esta idea no se diferencia mucho de las interpretaciones que la teología de la liberación y la teología feminista y ecofeminista hacen desde una nueva perspectiva antropológica y ecológica.

III. LAS DIVINIDADES: IMÁGENES DE LO SAGRADO

A través de las divinidades, nos remitimos a los cuerpos, a las personas. Cada una de ellas muestra, de una forma peculiar, aspectos fundamentales de su cuerpo, de las características de la personalidad humana y de su *etnos* cubano. Pero, al mismo tiempo, a través de ellas, se ve cómo esta tradición sacraliza el cuerpo, la naturaleza, las relaciones humanas y la vida toda en una constante interrelación de lo Sagrado con todo.

A diferencia de la tradición cristiana, la tradición yoruba no entra en afirmaciones teológicas y filosóficas en relación con el dios supremo, Olódùmarè; para las personas creyentes de tradición

yoruba, simplemente está fuera del alcance de la comprensión humana. Como ya explicamos, él crea a los *orishas* para que estas divinidades sean las que gobiernen el mundo y son a ellas a las que los hombres y mujeres reverencian y dirigen sus ruegos mientras que Olódùmarè permanece «distante, inaccesible e indiferente a los ruegos y al destino de los humanos» (Verger, 1981: 21).

En Cuba, en la Santería, el nombre de este dios supremo es, como ya comentamos antes, Olòfin Olóòrun Olódùmarè, cada uno de esos nombres representa funciones y fuerzas que actúan en el mundo. Olòfin es la fuerza creadora que hizo a los *orishas*, el mundo, los animales y las personas, la causa y razón de ser de todas las cosas. Olódùmarè representa la ley universal, todo el Universo, las leyes de la naturaleza, toda la existencia.

Hay una expresión muy interesante en la escritora Natalia Bolívar al referirse a Olódùmarè:

> Está en todos nuestros actos, en la sabiduría de Olofi, en la bondad de todos los *orishas* y en Echu, porque también el bien y el mal forman un todo en Oloddumare [...] Para los yorubas el mundo es un güiro donde la mitad inferior es la tierra y la superior, el cielo. Esto quiere decir que dentro del güiro está todo: Oloddumare (Bolívar, 1994: 86).

Olóòrun representa otra de las energías o fuerzas que constituyen la vida de la tierra; en este caso, el sol, el calor, la luz, la energía vital y fundamental para todo lo que constituye la vida de la tierra; es decir, que cada uno de los nombres del dios supremo de la Santería representa una de las tres fuerzas o principios que hemos mencionado varias veces.

Es significativo cómo la descripción que las personas creyentes en la Santería hacen de Olòfin Olóòrun Olódùmarè va más allá de una imagen masculina. Los santeros y santeras hablan de Olòfin como el sol, la vida; de Olódùmarè como algo que no puede describirse con palabras, las leyes del universo, etc. Según estas definiciones, la idea de dios está muy relacionada con las manifestaciones de las fuerzas que rigen el universo, la tierra; y aunque el personaje que aparece en las leyendas y mitos representando el dios supremo, es masculino y además es el mismo Dios cristiano. La relación que ellos establecen entre sus divinidades y las fuerzas de la naturaleza los ayuda a despersonalizarlas. Además, para estas personas creyentes, no es un problema explicar a ese dios apartado, no es algo que ellos y ellas tienen que definir, no es algo que tiene que ser encerrado en un concep-

to. Ésa no es su preocupación, son los *orishas* los que están cerca de las personas.

Se deduce que en la tradición yoruba, y consecuentemente en la Santería, el dios supremo no es objeto de adoración y culto; no es asentado; las personas no le ofrendan. Son las poderosas divinidades llamadas *orishas* las que gobiernan el mundo, y cada una de ellas ha sido dotada de uno de los poderes de ese dios apartado:

> Cada *orisha* se convierte en un arquetipo de actividad, de profesión, de función, complementarias unas de las otras y que representan el conjunto de fuerzas que rigen el mundo (Verger, 1981: 21).

En África, estas divinidades están ligadas a la familia. Todos los miembros de una misma familia tributan culto al mismo *orisha,* que es transmitido por el linaje paterno, ya que la tradición yoruba es patrilineal. Cuando los esclavos fueron traídos a Cuba, el o la *orisha* se convirtió en una divinidad individual que acompañó al esclavo y lo ayudó a enfrentar la separación de su grupo familiar de origen. En consecuencia, en Cuba al igual que en Brasil, el o la *orisha* son individuales, personales, cada persona creyente tiene el suyo. Verger describe esta relación del *orisha* con su hijo o hija conceptuando a esta divinidad es estos términos:

> [...] la fuerza pura, *aché* inmaterial que sólo se hace perceptible a los seres humanos incorporándose en uno de ellos. Ese ser escogido o poseído por el *orisha* es llamado su *elégùn*, y es la persona que tiene el privilegio de ser montado por él. Se convierte en el vehículo que permite al *orisha* volver a la tierra para saludar y recibir las pruebas de respeto de sus descendientes que lo evocaron (Verger, 1981: 19).

Recordemos que el *aché* es la fuerza vital, el principio que hace posible el proceso vital, la energía que está en la base de todo y que garantiza la transformación y la propia existencia.

Estas divinidades son portadoras de esa energía, de esa fuerza y es muy importante para las personas creyentes recibir el *aché*, acumularlo, mantenerlo y recrearlo a través de los rituales y del contacto directo con la divinidad.

Es muy significativo el hecho de que cada *orisha* representa un arquetipo de personalidad diferente, y el panteón de las divinidades yorubas es tan amplio que en él están representados casi todos los arquetipos más generales de la personalidad humana.

De la misma forma que en la civilización occidental se escogieron diferentes formas de personalidad y se establecieron como arquetipos, los africanos hicieron lo mismo y divinizaron estos arquetipos de personalidad en su religión. El uso del cuerpo está muy bien reflejado en estos arquetipos y en los caminos o avatares de cada divinidad.

Consecuentemente, encontramos entre estas divinidades al niño travieso, a la mujer coqueta y sensual, al hombre viril, macho, mujeriego, a la mujer fuerte, guerrera, a la que es más paciente y benévola, a la que es pura y busca la perfección, a la madre protectora, al hombre viejo y sabio, al joven lleno de vitalidad, o fuerte y guerrero, o justiciero, o independiente o masoquista, etc. En fin, todas las características inherentes a los seres humanos sean africanos, descendientes de africanos o no tengan su representación en una de las divinidades del panteón yoruba. Cada hijo o hija de *orisha* puede reconocer las estructuras de su propia personalidad en su *orisha*. Y no sólo aquellos aspectos de su carácter, sino también los trazos que componen el cuerpo, la apariencia física, salud, defectos y características de su sexualidad, por ejemplo, vitalidad, potencia, fecundidad, frigidez...

Al examinar a los iniciados, agrupándolos por *orishas*, se nota que ellos poseen, generalmente, trazos comunes, tanto en el biotipo como en características psicológicas. Los cuerpos parecen traer, más o menos profundamente, según el individuo, la marca de las fuerzas mentales y psicológicas que los anima (Cossard-Binon, 1970: 215).

Estas divinidades tienen un carácter completamente antropomórfico, no son perfectas, son divinidades que tienen todos los defectos y virtudes humanas. En ellas se mezclan el bien y el mal que para el concepto yoruba son dos aspectos inseparables de la existencia; es decir, el dualismo del bien y del mal no está presente ni en las concepciones sobre la vida ni en las divinidades de la Santería.

Así, a diferencia de otras expresiones religiosas que exigen a sus adeptos una actitud, un comportamiento adecuado y ciertas cualidades buenas para poder llegar a ser semejantes a sus divinidades, en la religión de Santería, las santeras y los santeros, desde un inicio, serán aceptados en la comunidad de creyentes tal y como ellas y ellos son, porque cada una de estas personas tiene un padre o madre *orisha* que posee también sus mismos defectos y virtudes. Por ello, los errores y las flaquezas de cualquier creyente son aceptados con compresión por parte de la comunidad y son

tolerados entre las personas que reconocen en estas actitudes el carácter de la propia divinidad.

Descubrimos, entonces, que no existe en esta expresión religiosa el concepto de pecado como una desobediencia a Dios. Las personas deben tratar de hacer el bien; esto es, si por inclinación de su propio carácter esa persona hace algo mal hecho, algo que atenta contra la comunidad, contra un hermano o una hermana, o contra la sociedad, ella recibirá las consecuencias de su mala acción, pero no porque sea un castigo. Además, si es un buen hijo o hija de su *orisha*, debe mantener una fuerte identificación con su divinidad y, poco a poco, la personalidad del *orisha* se va fortaleciendo cada vez más en esa persona, destacándose en ésta las virtudes y también los defectos de su divinidad.

Estas divinidades del panteón yoruba que están presentes en la Santería, no tienen las cualidades de omnisciencia, omnipresencia y omnipotencia. Esto está muy relacionado con las cualidades antropomórficas de los *orishas* de las que hablamos antes. Ellos y ellas son como las mismas personas. Es decir, que esta expresión religiosa se desarrolla bajo los parámetros establecidos dentro de los problemas y conflictos cotidianos, dentro de las complicaciones de la propia vida. Los y las *orishas* y sus mitos son expresiones de esos conflictos y problemas en medio de los cuales las personas están envueltos en la vida. El ser humano es aceptado con sus contradicciones, sus problemas, sus alegrías y tristezas, sus defectos y virtudes, tal y como es la propia vida.

Los poderes femeninos, en esta tradición, están divinizados en las *orishas* y representados en la tradición yoruba por las *iyàmi*; ellas representaban en la región yoruba los poderes místicos de las mujeres que eran temidos y respetados.

Ellas eran llamadas más familiarmente *iyàmi òsòròngà* (mi madre *òsòròngà*), o simplemente, *iyàmi* (mi madre) o también *eleye* (dueñas de los pájaros) o también *iyá àgbá* (la anciana, la persona de edad, la madre vieja y respetable) (Verger, 1994: 16).

Estas madres ancestrales eran consideradas hechiceras; podríamos decir que son las matriarcas de la tradición yoruba. Ellas aparecen en antiguos mitos de la creación que en la mitología yoruba muestran una época donde la mujer era la encargada de las cosas más importantes de la comunidad, incluyendo el culto a los ancestros. Ella poseía los poderes de la tradición que pasaron después a manos de los varones.

Uno de estos mitos cuenta que, por exageraciones de la mujer, por no actuar ella con calma y prudencia, el varón tuvo que

reaccionar delante de sus excesos y tomar el ejercicio del poder. Finalmente, el mito aclara que las mujeres no tienen el comando del poder, pero continúan con su control; sin ellas no es posible hacer nada en la tierra; sin ellas acaba la continuidad de la familia, desaparece la humanidad.

Esta lucha por el poder entre el varón y la mujer está presente en muchas historias y mitos de la Santería, pero también el miedo a los poderes de la mujer: los poderes de la fecundidad, los poderes relacionados con el misterio de la concepción de la vida, sin los cuales no es posible la continuidad de la comunidad, de la familia. La mujer es asociada al secreto, al temor de lo desconocido.

Las *iyàmi* representan en esta tradición esos poderes femeninos en su aspecto más peligroso y temido. Ellas eran las llamadas «grandes madres» encolerizadas, sin cuya voluntad la vida no podía continuar; además, eran consideradas hechiceras, pero no en el sentido popular que podríamos hoy tener de esa palabra:

> El tema de las hechiceras en relación con las religiones llamadas tradicionales no siempre fue abordado con la debida corrección; o sea, como la hechicería siempre fue en principio una actividad considerada antisocial por excelencia, se piensa que ella no puede formar parte de las religiones de una comunidad humana. Pero en la región yoruba, estas mujeres eran consideradas hechiceras porque sus actividades estaban relacionadas directamente con las divinidades, con las *orishas* y con los mitos de la creación del mundo (Verger, 1994: 16-17).

Actualmente, los poderes de las *iyàmi* aparecen en forma más socializada en las *orishas* femeninas veneradas en la Santería, tales como Ochún, Yemayá, Oyá Yansá, Naná Burukú, Obba y Yewá.

La Santería hereda de la tradición yoruba la idea de que el cuerpo y la sexualidad son manifestaciones vitales muy importantes, hasta tal punto, que la muerte está identificada con la virginidad, con la frigidez y la infertilidad. Para los africanos, los valores de la sexualidad están incorporados a la vida, a las cosas vivas, y el hecho de no emplear el cuerpo plenamente es sinónimo de muerte.

Esta relación se conserva en las deidades femeninas de la Santería y así encontramos, por ejemplo, que Ochún, Yemayá, Oyá Yansá, son diosas que corporifican en sus características y en sus cuerpos estas cualidades de vida, así como también los *orishas* masculinos Changó, Ogún, Elegguá. Todas estas divinidades son *orishas* que manifiestan una sexualidad exuberante, mientras que las *orishas* relacionadas con la muerte, como Yewá y Obba, son

muchas veces asexuadas o se caracterizan por ser castas o frígidas, o por no tener una relación amorosa significativa.

Veamos, por ejemplo, las cualidades de Ochún, diosa del amor y la fecundidad. En Cuba deja de ser africana para convertirse en mulata, criolla, cubana; la musa de músicos, poetas y pintores. En su manifestación más popular ha sido llamada *panchagara* (en el dialecto lucumí quiere decir «diosa puta»). Ochún es la más alegre, coqueta y libre en el amor, y la sexualidad de todas las diosas, la que es capaz de despertar el amor hasta en los muertos. Sin embargo, Ochún, tiene diferentes manifestaciones o «caminos» en los que aparece como mujer seria, sabia, señora respetable, etc. Ochún es una de las diosas más veneradas por el pueblo cubano y es relacionada con la Virgen de la Caridad, patrona de Cuba. Es decir, el propio pueblo deconstruyó la figura de la santa, virgen y madre, al relacionarla con Ochún.

Yemayá es otra de las diosas importantes para el pueblo cubano. Es la diosa de los mares y la madre de la vida, porque se supone que del mar brotó la vida. Aparece como la diosa de la inteligencia, la madre buena y protectora, comprensiva con sus hijos, pero cuando se embravece es terrible y como el mar puede ser muy buena y a la vez muy mala. Está relacionada con la Virgen de Regla, que es la virgen que cuida de los pescadores y los marinos, la madre por excelencia. Oyá Yansá es la única diosa que puede lidiar con los espíritus de los muertos. Ella vive en la puerta del cementerio; es la diosa de los vientos, las tempestades y los relámpagos. Mujer fuerte y guerrera, de ella se dice que es la dueña del cementerio, pero realmente está a la puerta, en el límite; simboliza el límite entre la vida y la muerte. Oyá Yansá está presente en los momentos finales de la vida y en los primeros momentos de la muerte, porque, al ser una diosa de vida, representa la exaltación de la vida que se resiste a la muerte. Es la única que puede enfrentar y apartar los espíritus de los muertos que representan los ancestros, llamados Eégúns. Ella es una mujer corporalmente fuerte, impetuosa, impulsiva, luchadora y con una sexualidad exuberante, posesiva. Representa el máximo de la realización carnal a partir de una perspectiva corporal.

En esta tradición, la sexualidad, los poderes de la fertilidad y la maternidad son respetados y temidos en las *orishas*. Todos los santeros y santeras son extremadamente cuidadosos y respetuosos de las divinidades femeninas en relación con sus aspectos «negativos». La ira de Ochún puede provocar la esterilidad y los abortos sucesivos. Yemayá, airada, representa el mar revuelto que

puede devorar los cuerpos de las personas y, también, provocar la esterilidad. El nombre de Yewá no se pronuncia, en Cuba, sin antes postrarse con la cabeza en el suelo. Es muy respetada, aunque también muy temida porque tiene que ver directamente con la muerte. Oyá posee el control sobre los espíritus de los muertos y puede desencadenar su ira.

Todos estos aspectos son realmente difíciles de entender para las personas creyentes cristianas que todavía tienen un concepto tradicional del pecado y la salvación. Las personas creyentes, en la Santería, se basan en la concepción del *aché*, que, como explicamos, es para ellas la fuerza vital, la energía que es fuente fundamental de todas las cosas. Para los santeros y santeras, el *aché* se encuentra en todos los lugares, en las plantas, y también en la sangre de los animales. Los y las *orishas* son el *aché* de las fuerzas de la naturaleza:

> El sacerdote de *orisha* canaliza esas fuerzas en un sentido favorable, siguiendo una cierta técnica, un cierto ritual. Los adeptos de los *orishas* contribuyen para mantener este *aché* por medio de sus ofrendas y a través de la observación de ciertas prohibiciones, bases de una moral y de reglas de conducta en las cuales *iyàmi* ejerce un papel importante (Verger, 1994: 34).

En este caso, las *orishas* femeninas, que acabamos de mencionar y que representan las formas socializadas de las *iyàmi*, son figuras que rompen también con los dualismos del bien y del mal. Son las herederas de sus ancestros africanas. La cólera de las *iyàmi* es como si fuese una explicación de los problemas de la sociedad y sus remedios. En palabras de Verger:

> En el pensamiento yoruba *iyàmi* puede ser colocada entre las hechiceras y entre las diosas de la creación. En ambos casos, ella a través de su acción ejerce un papel moderador contra los excesos de poder; por medio de sus intervenciones, ella contribuye a garantizar un reparto más justo de las riquezas y de las posiciones sociales; ella impide que un suceso demasiado prolongado permita a ciertas personas controlar exageradamente unas y otras (Verger, 1994: 34).

El hecho de que ellas, como divinidades que representan diferentes fuerzas de la naturaleza, rompan los dualismos del bien y del mal, hace también que como figuras femeninas rompan los estereotipos que la sociedad occidental impone a las mujeres. Vemos cómo en sus diferentes avatares o caminos ellas, a veces,

se comportan como mujeres «convencionales» y, a veces, como mujeres «no convencionales».

Todas estas cualidades y poderes femeninos, al ser divinizados en las *orishas*, hacen que sean valorizados también en la vida cotidiana, dando a la esfera doméstica una nueva dimensión. Además, aquellos trabajos domésticos que generalmente han sido considerados inferiores son ritualizados y sacralizados, porque son fundamentales en el desarrollo de los rituales y de toda la vida de la comunidad de creyentes en una casa-templo. Las mujeres que los realizan ocupan, por ello, posiciones jerárquicas dentro de la comunidad. No por esto deja de ser cuestionable el hecho de que se divinicen los papeles femeninos y masculinos. Pero, al romper el dualismo entre el bien y el mal, en cierta forma, estos roles son transformados en los diferentes avatares o caminos de los y las *orishas*.

Por las características de la Santería, al ser iniciadas, las mujeres se convierten en sacerdotisas de sus propios templos, y esto, unido a lo expresado en el párrafo anterior, hace que las mujeres sean generalmente el centro de la familia formada por los miembros iniciados en una casa-templo determinada.

La experiencia de las santeras más viejas es también muy valorada en una comunidad. Realmente, ellas ejercen un poder religioso muy grande sobre los miembros de una casa-templo, así como sobre los que viven en su vecindario. Su sabiduría y sus conocimientos de la tradición son muy considerados y consultados en todo momento.

En la actualidad, las casas-templos, en su gran mayoría atendidas por mujeres sacerdotisas, son lugares importantes de divulgación de lo que podríamos llamar «economía familiar», muy útiles en medio de los problemas económicos por los que atraviesa el pueblo de Cuba.

IV. FILOSOFÍA DEL CUERPO EN LA PERSPECTIVA DE LA RELIGIÓN DE SANTERÍA

En la tradición yoruba, el cuerpo forma parte fundamental en esa relación semiótica o relación de interdependencia que se manifiesta en todas las esferas de la vida del africano. Ésta fue una herencia muy importante que la religión de Santería recibió de la tradición yoruba. El cuerpo vivencia las energías de la naturaleza y del cosmos. Por eso es fundamental la búsqueda de equilibrio de

esas energías. Pero en esa búsqueda son los cuerpos los que indagan, experimentan, reciben y, al mismo tiempo, expresan esas energías, y las comunican en el medio donde ellos se desarrollan.

El cuerpo representa el microcosmos que refleja el macrocosmos. Cada cuerpo está en relación íntima con un *orisha*; o sea, con una fuerza de la naturaleza, con los elementos fuego, aire, agua y tierra, que se expresan por medio de arquetipos diferentes. En esta relación con lo Sagrado, el cuerpo es visto con una perspectiva religiosa, y considerado sagrado porque a través de él la divinidad puede comunicarse directamente con la comunidad; es decir, el cuerpo es el templo por excelencia, es el trono del *orisha* de la persona, es la manifestación de la acción de lo Sagrado.

De esta forma, los santeros y santeras aseguran y creen que todas las personas llevan en el cuerpo las señales de sus ancestros, de su familia, y que el cuerpo es una mezcla de formas, de energías que tienen que estar organizadas y equilibradas. Sin embargo, todas las partes del cuerpo son importantes; todas están conectadas y sin una de ellas, las otras no pueden hacer su función correctamente. En esta expresión religiosa, la persona está siempre conectada con las energías de los *orishas*; esa energía viene de la tierra, de la naturaleza, del aire, del agua y del fuego.

Las caderas y las nalgas de las mujeres son sagradas, porque ellas representan la fertilidad y el poder de gestación. La zona donde se encuentran los órganos sexuales, es protegida por Ochún, que es dueña de la menstruación; sin embargo, el útero, como órgano reproductor, es protegido por Yemayá.

Las piernas siempre tienen que estar firmes en el suelo, porque sostienen el cuerpo y nos relacionan con nuestros ancestros. La fuerza de ellos penetra por los pies, que son protegidos por Oggún y son los que mueven nuestro cuerpo; por eso, en los rituales, los pies tienen que estar siempre descalzos y en contacto con el suelo, con la tierra.

Las aberturas del cuerpo son también sagradas. Por ellas penetran, en el cuerpo, las energías, los alimentos y la vida. El *orisha* que cuida de las aberturas del cuerpo es Elegguá, como guardián de las casas. Él tiene que ser bien atendido para que traiga buenas energías al cuerpo y a la casa.

La cabeza, el *orí*, es muy importante; ella es de Obbatalá, que fue quien hizo al ser humano. Él es dueño de las cabezas de las personas por haberlas formado. Pero Yemayá es la dueña de la inteligencia de todas las personas.

Las manos son también muy importantes, porque son porta-

doras de energía; ellas reciben energía y llevan y transmiten esa energía hacia las otras personas; son las que tocan y acarician, las que acercan a las personas. Pero ellas también hacen daño, pegan, apartan aquellos objetos que no nos gustan. Las manos pueden hacer mucho mal cuando no conseguimos equilibrar nuestras energías.

Con los brazos se marca y delimita el espacio cuando nos movemos; con ellos, a través de los bailes de los *orishas* en las fiestas rituales, se muestran las características de los *orishas*. Ellos se mueven como las olas del mar en el baile de Yemayá, como el aire en el baile de Oyá, con movimientos más fuertes o más suaves según sea el *orisha*. Ellos también transmiten las energías del *orisha* cuando el santo nos abraza y cuando nosotros abrazamos a otras personas.

Por todo lo anterior, para los creyentes en la Santería, cuando el cuerpo consigue equilibrio interior, la persona se mueve armoniosamente, porque el movimiento es fundamental en la expresión del cuerpo.

Los gestos y los bailes son de mucha importancia para estas personas. La unidad que existe entre el ritmo, el baile, la música, los cantos y el movimiento del cuerpo es lo que conecta a los creyentes con aquello que se sitúa más allá de lo visible, el *òrun*, lo desconocido, las energías sagradas.

En este sentido, para estas personas, el cuerpo funciona como el cosmos, porque también el movimiento del cuerpo es fundamental. Por eso, el baile en el ritual es la máxima expresión de las energías sagradas a través del cuerpo:

> Es el cuerpo el que refleja las fuerzas de la naturaleza y las demuestra a través de los rituales, teniendo como propósito final su equilibrio, sea en el ámbito cósmico, sea en el ámbito humano, en una continua comunicación e influencia mutua. A través del movimiento rítmico, el fiel expresa profundamente esa comunicación y restablece el antiguo equilibrio, en un continuo ciclo de muerte y renacimiento, que ofrece la oportunidad de enfrentar la vida cotidiana con una carga energética en equilibrio (Barbára, 1995: 68).

Para los santeros y santeras, el cuerpo es la expresión de lo Sagrado. Él fue moldeado con el barro, porque la tierra es la madre de todo. El aspecto físico y el espiritual forman una unidad indisoluble que tiene que estar en armonía. Por ello, es importante la salud del cuerpo, porque la falta de ésta puede afectar al

aspecto espiritual; asimismo, los problemas espirituales pueden producir enfermedades físicas y mentales. En la Santería, como hemos podido comprobar, la vida está relacionada directamente con el uso humano pleno del cuerpo y la sexualidad, y la muerte con la asexualidad.

Esta expresión religiosa cubana que ha influido tanto en la formación de nuestro *etnos*, considera y trabaja el cuerpo humano como parte importante del cuerpo mayor que es nuestro universo y como centro fundamental que expresa y revela lo Sagrado.

V. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Desde una perspectiva teológica, podríamos destacar algunos aspectos fundamentales que nos han llamado la atención a lo largo de esta investigación y que consideramos elementos de gran importancia para el diálogo de la Santería con la tradición cristiana:

— En primer lugar tenemos la concepción holística de la vida característica de la religión de Santería. Esta concepción relaciona a sus creyentes de una forma muy estrecha con las energías sagradas y con un plano existencial, en el cual se encuentran las divinidades y los ancestros, que no está apartado de la existencia material de las personas. Es la idea del mundo como una gran calabaza dentro de la cual está todo: las personas y las energías sagradas, que en este caso están representadas por los ancestros y los *orishas*.

— Éste es un concepto que supera el concepto dualista tradicional del cielo opuesto a la tierra y que encierra también la unidad espíritu-materia, cuerpo y alma; mundo físico y mundo espiritual, colocando a los creyentes en una perspectiva antropológica en la que los seres humanos son creados como parte de un cuerpo mayor, nuestro universo. Para los santeros y santeras significa una íntima conexión de interrelación e interdependencia entre el universo, la naturaleza, las personas, las divinidades y los ancestros, que se manifiesta en cada momento de sus vidas cotidianas y en cualquier lugar donde se encuentren.

— El dios supremo es un dios apartado, distante, que no es venerado, pero que está presente en las fuerzas que actúan en el mundo y la naturaleza. De él no se hacen interpretaciones, ni afirmaciones teológicas y filosóficas. No se piensa en él, porque simplemente él no está interesado en los problemas humanos y sus poderes o fuerzas están repartidos en los *orishas* que son las

divinidades que viven con las personas. Olòfin Olóòrum Olódùmaré es el sol, la vida, las leyes de la naturaleza, lo indescriptible e inexplicable, es todo.

— Esta relación que establecen los creyentes con sus divinidades y las fuerzas de la naturaleza contribuye a crear un imaginario que no se reduce a imágenes antropomórficas. Como parte de su cosmovisión, los creyentes se sienten envueltos por las fuerzas sagradas que están al lado de ellos, dentro y fuera de la casa, en los asentamientos o soperas, a través de diferentes piedras y objetos simbólicos pertenecientes a los y las *orishas*, y al mismo tiempo en los elementos y fuerzas de la naturaleza.

— La relación con las divinidades llega a ser así muy estrecha y familiar. Los y las *orishas* danzan y comen con sus hijos e hijas, viven en sus mismas casas y participan de sus comidas y fiestas, en las cuales pueden hacerse presentes en el cuerpo de las personas iniciadas a través del llamado «trance de posesión». Cada casa de un santero o santera se convierte en un templo, donde hay un espacio especial reservado para las divinidades; ellas forman parte importante de la familia y todas las personas, miembros de la casa, sean creyentes o no, respetan ese espacio que ellas ocupan.

— Como parte de esta estrecha relación, cada creyente reconoce las estructuras de su propia personalidad, biotipo, características psicológicas y de su sexualidad en su *orisha*; de ahí que los errores y flaquezas de cualquier creyente sean aceptados con tolerancia y comprensión, porque son producto de los mismos defectos y virtudes de su divinidad. Los y las *orishas* rompen con los dualismos del bien y del mal, forman parte de la vida de los seres humanos, son como las personas y se comportan como tales.

— No encontramos, por lo tanto, en la tradición yoruba y consecuentemente tampoco en la Santería, el concepto de pecado. El concepto que prevalece en esta tradición es el de *aché*, la fuerza vital, energía y fuente fundamental de todas las cosas, que no es bueno ni malo; tampoco, inferior o superior a otras formas de energía. Los y las *orishas* son portadores de esa energía, son el *aché* de las fuerzas de la naturaleza, y para los creyentes es muy importante recibir el *aché*, acumularlo, mantenerlo y recrearlo a través de los rituales, las ofrendas y del contacto directo con las divinidades.

— En este sentido, para los santeros y santeras, es fundamental la observación de ciertas actitudes, reglas de conducta y normas rituales que contribuyen a canalizar esas fuerzas en sentido favorable en una búsqueda constante de equilibrio.

— Es significativo constatar la importancia que tienen en esta tradición los poderes femeninos divinizados en las *orishas*. Desde las madres ancestrales llamadas *iyàmi*, matriarcas relacionadas con los mitos de la creación, hasta las formas más socializadas de estas grandes madres que aparecen en las *orishas* femeninas veneradas en la Santería. En ellas aparecen los poderes relacionados con el misterio de la concepción de la vida, la maternidad, el amor, la sensualidad, la fecundidad, la sexualidad exuberante, pero también la inteligencia, el coraje, la sabiduría, la cordura, la castidad, la valentía y la fuerza.

— Los poderes femeninos, al ser divinizados en ellas, son valorados en la vida cotidiana, sacralizando también la esfera doméstica y dándole valor e importancia a los trabajos domésticos que siempre han sido considerados inferiores. Esto reafirma, por un lado, los papeles de género, pero, por el otro, dignifica el trabajo doméstico, dando a sus protagonistas un lugar importante dentro de la jerarquía religiosa que conforma una casa-templo.

— Las divinidades femeninas, que representan todas las otras fuerzas de la naturaleza, al romper el dualismo entre el bien y el mal, transforman los estereotipos que la sociedad occidental impone a las mujeres, comportándose en sus diferentes avatares o caminos como mujeres «convencionales» y también como mujeres «no convencionales». Es decir, que a través de las *orishas*, los papeles de género son transformados y las actitudes de mujeres «no convencionales» son también divinizadas.

— Las divinidades tanto femeninas como masculinas muestran, a través de sus cuerpos y su sexualidad, sus relaciones con la vida o con la muerte. En esta tradición, el cuerpo y la sexualidad son manifestaciones vitales muy importantes, hasta tal punto que la muerte está identificada con la virginidad, la frigidez, la infertilidad y la vida con el empleo pleno del cuerpo y la sexualidad.

— El cuerpo es de fundamental importancia porque vive las energías de la naturaleza y del cosmos. Cada cuerpo está íntimamente relacionado con un *orisha*; es decir, con las fuerzas de la naturaleza y los elementos fuego, aire, agua y tierra. Por eso, en esta tradición, el cuerpo es considerado un lugar sagrado y visto con una perspectiva religiosa; es el templo por excelencia, porque a través de él, la divinidad se comunica directamente con la comunidad.

— Para estas personas, el cuerpo funciona como el cosmos: refleja y demuestra las fuerzas de la naturaleza a través de los

rituales. Los movimientos del cuerpo por medio del baile ritual hablan con los gestos y muestran las características de las divinidades, comunicándose con lo Sagrado y dejándose penetrar por las energías divinas en una constante interrelación. Por ello, el baile, en esta tradición íntimamente relacionado con la música y los ritmos rituales, es la expresión máxima de las energías sagradas a través del cuerpo.

— Todos los aspectos mencionados permiten que las personas, como unidades de cuerpo y espíritu, consigan el equilibrio y la armonía interior y los manifiesten en sus movimientos, en sus expresiones y en sus actitudes frente a la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Argüelles Mederos, A. y Hodge Limonta, I. (1991), *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*, La Habana: Academia.

Barbára, R. S. (1995), «A dança do vento e da tempestade», dissertação de mestrado em Sociología, Salvador: Universidade Federal da Bahia.

Bastide, R. (1978), *O Candomblé da Bahia (Rito Nago)*, São Paulo: Nacional.

Bolívar Aróstegui, N. (1994), *Los* orishas *en Cuba*, La Habana: PM Ediciones.

Cabrera, L. (1992), *El Monte*, Miami: Universal.

Cossard-Binon, G. (1970), *Contribution a l'etude des Candomblés au Brésil: Le Candomblé angola*, doctorat de Troisième cycle (mimeo), Paris: Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

López Valdés, R. (1956), «Presencia étnica de los esclavos de Tiguaboa (Guantánamo) entre los años 1789 y 1844»: *José Martí* (La Habana), 77/3, segunda época.

L'Espinay, F. (1987), «A religião do oixá outra palavra do Deus unico?»: *Revista Eclesiástica Brasileira*, 47/187, pp. 639-890.

Moreno Fraginals, M. (1978), *El ingenio*, vol. I, La Habana: Ciencias Sociales.

Ortiz, F. (1975), *Los negros esclavos,* La Habana: Ciencias Sociales.

Ortiz, F. (1983), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana: Ciencias Sociales.

Verger, P. (1981), *Orixás. Deuses iorùbás na Africa e no novo mundo*, São Paulo: Corrupio.

Verger, P. (1994), «Grandeza e decadência do culto de Iyàmi Òsòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá», en C. E. Marcondes de Moura (org.), «As senhoras so pássaro da noite», en *Escritos sobre a religião dos orixás* V, São Paulo: Universidade de São Paulo (Edusp/ Axis Mundo.

OSCILACIONES DE GÉNERO EN EL IMAGINARIO COLECTIVO DE LOS CULTOS AFRO-BRASILEÑOS

Marion Aubrée

Este texto analiza el papel de las mujeres y la construcción del género femenino y sus derivados en los sistemas simbólicos ligados al universo religioso de lo que suele llamarse en la literatura antropológica «cultos afro-brasileños». Estas formas rituales particulares representan y mantienen vivas hasta hoy las raíces africanas del Brasil y fueron durante largo tiempo los focos de la resistencia cultural de los negros a la dominación portuguesa. En estas comunidades de creencia las mujeres desempeñaron un papel sacerdotal importante, si bien no exclusivo, como vectores privilegiados de las relaciones con el mundo invisible e imaginario que representaba en América, para los negros reducidos a esclavitud, el África lejana y mítica de sus orígenes. De hecho, las mujeres generalmente son consideradas —y frecuentemente se consideran a sí mismas— como portadoras de una sensibilidad mayor que la de los varones para lo religioso, de disponer de una relación más inmediata con la naturaleza y una propensión mayor al misticismo. Hoy, si bien continúan siendo las más numerosas entre los simples fieles, el sexo masculino les discute cada vez más la autoridad en la dirección de las comunidades litúrgicas. Después de un breve recorrido histórico por el modo en que las mujeres negras se han transformado en pilares de la reproducción de este universo simbólico particular, consideraremos los diferentes aspectos que permiten explicar el importante lugar del elemento femenino en estos cultos y el reconocimiento social de algunas *mães-de-santo*[1].

1. Literalmente «madres de santo», o sea, jefe de culto; *pais-de-santo* (padres de santo) cuando se trata de jefes del sexo masculino.

I. RECORRIDO HISTÓRICO

El descubrimiento de las Américas por Cristóbal Colón convulsionó las estructuras simbólicas que fundamentaban los imaginarios de la Europa cristiana y desencadenó una serie de reacciones políticas y culturales, no sólo en los reinos de Castilla y Aragón sino también en todas las naciones europeas que querían consolidar sus riquezas y se lanzaron a la conquista de estas nuevas Tierras Incógnitas.

1. *Esclavos negros*

En un primer momento, los esclavos negros llegados a América procedían de las capitales ibéricas donde habían sido empleados domésticos de algún conquistador, pero, muy rápidamente, los portugueses fueron a buscar sus «mercancías» directamente a las costas africanas. Cuando, en 1550, el dominicano Bartolomé de Las Casas «demostró» la humanidad de los amerindios en la disputa que mantuvo con Ginés de Sepúlveda en Valladolid, no podía saber que este alegato en favor de los indios iba a producir una aceleración del movimiento y de la deportación de más de diez millones de africanos, a lo largo de los tres siglos que duró la trata de negros. Las poblaciones africanas fueron distribuidas por todos los lugares donde era precisa mano de obra para la agricultura o la minería y mucha capacidad y dedicación a la familia en los trabajos domésticos. Ésta es la razón de que se encontraran fuertes concentraciones de población de origen africano, especialmente en las regiones de grandes plantaciones (Brasil, sur de los actuales Estados Unidos, Caribe) y en todos los grandes centros urbanos que tuvieron un papel importante en la historia colonial del Nuevo Mundo. Durante todo el periodo de tráfico de esclavos el número de varones deportados fue mayor que el de las mujeres, en una proporción de 70/30%. La llegada de éstas fue aumentando en la misma proporción en que se producía la urbanización de las colonias americanas. De esta forma, ciudades portuarias como Salvador de Bahía (capital del Brasil hasta 1763), Vera Cruz o Puerto Príncipe eran destino de muchas de las esclavas negras que fueron traídas a estos parajes hasta la prohibición definitiva del tráfico por los ingleses en 1850. La importancia de las mujeres negras domésticas —con frecuencia nodrizas de los hijos de los colonizadores y criollos— en la formación de las culturas latinoamericanas ha sido analizada en distintas obras entre

las que, muy especialmente, destaca *Casa Grande e Senzala* de G. Freyre, donde el autor brasileño muestra el papel que jugaron dichas mujeres en la difusión de hábitos cotidianos, como la higiene corporal, la cocina o las actitudes afectivas vinculadas a las culturas del África negra.

El cristianismo de los colonizadores de las Américas, en cuanto religión de salvación que se consideraba investida del deber de salvar el alma de todos los seres humanos, les fue impuesto a los negros como lo había sido a los indios, y tuvieron que someterse al dios trinitario de sus señores. Sin embargo, frente a los sufrimientos del viaje transatlántico, al que un gran número de ellos no sobrevivía, apelaban a sus dioses ancestrales y, una vez llegados a su destino, pese a la obligación de convertirse al cristianismo, y allí donde les fue posible, trataron de reelaborar dichos cultos y practicarlos a escondidas. Es preciso hacer notar que estos cultos afro-americanos, resultado de tales reelaboraciones, modificaciones y mestizajes, se mantuvieron específicamente en las regiones de colonización latina, donde la religión dominante era el catolicismo con sus numerosos santos tras los cuales era posible ocultar las múltiples divinidades africanas. Por el contrario, en las regiones en las que dominaba una cultura socio-política surgida del cristianismo reformado, desaparecieron, como fue el caso de los Estados Unidos.

En las ex-colonias de países latinos (España, Portugal y Francia, principalmente) donde la importación de esclavos fue incentivada por una economía de plantaciones, estos cultos mantuvieron un vigor que les permite hoy conocer una difusión transnacional importante e, incluso, aparecer en la red electrónica mundial.

Si bien todos los países latinoamericanos sin excepción recibieron en un momento u otro de su colonización en mayor o menor número esclavos negros, fue Brasil el que, por su imensa superficie, recibió el contingente más fuerte de personas privadas de libertad y es en la actualidad el lugar donde se encuentra la mayor diversidad de cultos mágico-religiosos en los que África dejó una huella indeleble.

2. *Dioses y rituales de los esclavos negros*

De esta forma, al igual que los desdichados humanos que les habían llevado con ellos, los múltiples dioses de las múltiples etnias deportadas a las Américas tuvieron que comenzar su adaptación a las terribles condiciones de vida de quienes los habían

traído, así como a los climas, paisajes y relaciones sociales tan diferentes a los de donde habían surgido. Al igual que los esclavos, los dioses fueron traídos de diferentes partes del continente africano, pero podemos decir que, a lo largo de los siglos, se han reagrupado en tres grandes sistemas diferenciados. El primero, oriundo de las tradiciones *fon-ewé* (llamadas *jêje*[2] en Brasil), está más especialmente en el origen del vodú haïtiano y de algunos cultos de tradición afro del nordeste brasileño (São Luiz do Maranhão, en particular). Las tradiciones llamadas *angola-congo* (es decir, *kongo*, *kimbundo*, *benguela*, *cambinda*, etc.) vinieron con los esclavos bantús del África sub-ecuatorial e inspiraron las prácticas del *Palo Monte* en Cuba, de la *macumba* de Río de Janeiro y constituyen el sustrato de muchos grupos sincretistas del Caribe, como el culto a María-Lionza en Venezuela o el *quimbois* de las Antillas francesas. El tercer sistema, presente hoy en varios *sites* de Internet, deriva de las tradiciones *yoruba-nagô* (*ketû*, *ijexá*, *chamba*, entre otras) oriundas del golfo de Benín. Hoy se puede asegurar que las divinidades de su panteón atraen a gran número de quienes quieren hacerse iniciar, pero también a quienes, en el llamado «Primer Mundo», andan a la búsqueda de prácticas religiosas exóticas. Constituyen la base simbólica de los *candomblés* y *xangôs* brasileños, así como de la *Santería* o *regla de Ocha* cubana. Por lo demás, tanto en un país como en el otro, constituyen la base de las prácticas adivinatorias del culto de Ifá cuyos sacerdotes, siempre del sexo masculino, son llamados *babalaô*.

Dada la dificultad de presentar claramente tanta diversidad ritual, con sus correspondientes elaboraciones históricas, este texto tratará únicamente de los cultos brasileños y del papel que jugaron en ellos las mujeres a lo largo de cinco siglos de historia del país que, en razón de la presencia y subsiguiente exportación de una madera (*pau-brasil*) que permitía teñir los tejidos de color rojo-brasa, recibió pronto el nombre de Brasil.

Sobre los comienzos de esta nueva vida de los dioses africanos en el exilio disponemos de pocos documentos históricos. Como ya hemos dicho, los colonizadores portugueses empezaron muy pronto a traer esclavos negros de las costas africanas. En efecto, ya en 1552 el padre jesuita Antônio Pires se refería a la «gran

2. A lo largo del texto todos los nombres de origen yoruba u otro serán ortografiados de acuerdo con el sistema fonético brasileño.

escravaría assim de Guiné, como da terra»[3] que se encontraba en las tierras de la capitanía de Pernambuco, al nordeste del Brasil, región donde se desarrolló el mayor cultivo y comercio de caña de azúcar entre 1570 y 1710. Será también en dicha región donde aparecerá el más antiguo testimonio visual de algo que podría guardar parecido con las *rodas* (danzas) rituales de la actualidad. Se trata de un dibujo, que aparece en el *Zoobiblion* de Zacharias Wagner, realizado alrededor de 1640 por el pintor holandés Albert Eckout, que vivió en la ciudad de Recife bajo la administración holandesa del conde Mauricio de Nassau. Mucho más tarde, en 1780, encontramos en la correspondencia del conde de Pavolide, ex-gobernador de Pernambuco, un informe sobre lo que había visto durante el tiempo que pasó en dicha Capitanía (1768-1769), en el que habla de «los ritos paganos de los negros», y señala, cosa importante para nuestro propósito, que estos cultos eran «conduzidos por uma Preta Mestra (maestra negra)», dándonos la primera indicación histórica de la importancia de las mujeres en el mantenimiento de elementos religiosos provenientes de África.

De hecho, las mujeres tuvieron un papel importante en los cultos afro-americanos en varios niveles. En primero lugar, por las importantes entidades femeninas pertenecientes a los diversos panteones; en segundo lugar, por todas las *mães pretas* (madres negras) que consiguieron mantener, en condiciones difíciles, durante la Colonia y después, y a pesar de las persecuciones a las que fueron sometidos los cultos, un sistema socio-cultural coherente; en tercer lugar, porque a partir de la segunda mitad del siglo XX, junto a los varones que habían estudiado anteriormente estas comunidades de creyentes, principalmente desde el ángulo de la medicina psiquiátrica[4], aparecieron varias mujeres cuyos estudios y publicaciones han aportado una visión algo diferente a la de los intelectuales masculinos. Así podemos recordar, para el caso del Brasil, las significativas obras de Ruth Landes, Gisèle Cossard y Juana Elbein dos Santos, así como los análisis actuales de numerosas autoras brasileñas y extranjeras cuyos trabajos serán mencionados en las páginas que siguen.

El rótulo «cultos afro-brasileños» agrupa una variedad de comunidades religiosas que se implantaron fuertemente en las re-

3. Esta referencia nos proporciona también una indicación clara sobre la importancia numérica de los esclavos indígenas en la época.

4. Sobre la dinámica de los estudios afro-americanos desde principios del siglo XX ver Aubrée y Dianteill, 2002: 5-15.

giones del litoral, más específicamente en y alrededor de las dos capitales sucesivas del periodo colonial (Salvador de Bahía y Río de Janeiro), así como en las regiones de Recife, São Luiz do Maranhão, Porto Alegre y Belém, siendo estas últimas los dos puntos más extremos (uno al sur, el otro al norte) de la dinámica social y ritual que se construyó en torno a las figuras divinas venidas del otro lado del Atlántico Sur. En efecto, esta parte de la cultura brasileña está vinculada tanto histórica como místicamente a un África a la vez real e imaginaria que resulta del entrecruzamiento de imágenes, símbolos y valores que compusieron lo «social-histórico»[5] específico de los esclavos y de sus descendientes. Por lo que se refiere al proceso de articulación y de diferenciación de dichas comunidades, es preciso destacar los diferentes contactos que los esclavos tuvieron entre sí, particularmente durante el periodo colonial en que llegaron a representar hasta los dos tercios de la población total[6], pero, también, las influencias de la sociedad envolvente con la hegemonía del catolicismo, las prácticas terapeúticas de los amerindios, las aportaciones del espiritismo de Allan Kardec a partir de la segunda mitad del siglo XIX y, más recientemente, el proceso de «reafricanización» que viene afirmándose desde hace dos decenios.

En la actualidad pueden observarse dos grandes corrientes: una, que podemos calificar de «tradicional», dada la permanencia en ella de un núcleo simbólico no maniqueo y de ritos que dan un gran valor simbólico al elemento «sacrificio sangriento» que implica la matanza ritual de animales[7]; la otra, que puede ser calificada de «sincretista», se aplica a cultos en los que han sido reunidos elementos simbólicos de diversa procedencia para crear un sistema nuevo. A la primera pertenecen el *candomblé* (Bahia y Rio), el *xangô* (Recife), el *batuque* (Porto Alegre) y el *Tambor de Mina* (Maranhão); a la segunda están vinculados la *macumba* y la *quimbanda*, practicadas sobre todo en la región de Rio, el *catimbó* del nordeste, el *batuque* de Belém y la *umbanda*. Esta última

5. Utilizamos aquí esta noción en el sentido que le fue dado por C. Castoriadis (1983) en el cuarto capítulo de su obra *La institución imaginaria de la sociedad*.

6. Para mayores detalles sobre el tema véanse los estudios de Queirós Mattoso (1992).

7. Esto no implica de ninguna manera una supuesta «pureza africana» genética, ya que toda sociedad es dinámica y se transforma desde dentro; significa solamente que hubo un cierto grado de resistencia para no dejarse absorber totalmente en el sistema del Otro dominante.

dispone de un estatuto particular en la medida en que fue codificada en Río a principios de los años cuarenta por sectores de las clases medias cariocas (militares, funcionarios, periodistas, etc.) para pasar a ser la «religión nacional»[8], sincretismo que reúne elementos simbólicos amerindios, cristianos, africanos y espiritistas, articulando así los diferentes componentes socio-étnicos que formaron la cultura brasileña del siglo XX. La *umbanda* se difundió sobre todo en los grandes centros del sur-este (estados de Rio, São Paulo, Espirito Santo, en especial) y acompañó la explosión urbana de los últimos sesenta años[9].

Los cultos «tradicionales» son resultado del vigor con que los africanos y sus descendientes supieron defender la especificidad de sus dioses, ocultándolos tras las imágenes de santos católicos. Así, como lo analizó Bastide (1960), de acuerdo a la «ley de las correspondencias», los esclavos eligieron para recubrir tal o cual divinidad africana un/a santo/a que tuviera características simbólicas semejantes a las de dicha divinidad. Así, por ejemplo, Oxúm, diosa de la fecundidad y de la seducción, fue «recubierta» generalmente por la imagen de Nuestra Señora de la Concepción; u Ogún, dios guerrero, cuya representación, tomada del catolicismo, es la de san Jorge alanceando al dragón.

Para entender cómo fueron elaborados los sistemas que conocemos hoy es preciso volver a la historia de la esclavitud y a las variaciones del comercio de «madera de ébano», de acuerdo con el vocablo utilizado por los armadores franceses para referirse a sus mercancías humanas. Los primeros esclavos llevados a Lisboa procedían de Senegambia y Guinea, así como los que fueron deportados para el cultivo de la caña de azúcar a la isla de Madeira. Sin embargo, a medida que los portugueses exploraban las costas sub-ecuatoriales de África y desarrollaban sus cultivos al otro lado del Atlántico, el tráfico negrero se intensificó, llevando al Brasil, durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII, un número cada vez mayor de negros de origen bantú. Fueron ellos quienes estuvieron en el origen de la formación del Quilombo de Palmares, re-

8. Es bueno recordar que, en el mismo periodo, el presidente Rómulo Betancourt de Venezuela instituía el culto de María-Lionza a partir de los mismos componentes culturales (indio, europeo, africano) y con el mismo propósito de utilizar la religión como cimiento de la identidad nacional. Sobre este culto, ver los trabajos de A. Pollak-Eltz (1985, 1994).

9. En lo que se refiere a la formación y la difusión de la *umbanda*, ver Ortiz (1978); sobre el funcionamiento reciente de estos cultos ver Brumana y Martinez (1991).

pública de esclavos cimarrones, que llegó a congregar varios miles de personas y resistió a las expediciones portuguesas durante casi un siglo (1602-1695). Durante la segunda mitad del XVIII y la primera del XIX se registró, en la parte nordeste del país, una intensificación de las llegadas de la costa de Mina y de los grupos sudaneses (yoruba, fon, etc.) así como una gran concentración de estos grupos en el Recôncavo bahiano donde se desarrollarían las plantaciones de tabaco y, como esclavos domésticos, en las ciudades mayores de esta misma región. Esta coyuntura hizo que los sistemas simbólicos de los bantús, implantados más antigua y difusamente, terminaran mezclándose con otros elementos simbólicos y en particular —según Bastide (1960)— con las creencias indígenas. De esta forma, sólo algunos núcleos bantús pudieron mantener una estructura religiosa tan homogénea como la de los esclavos y hombres libres que llegaron más tarde de las costas de Benin o de Nigeria[10].

Por otra parte, en el siglo XIX existían entre la población negra urbana muchos ex-esclavos que habían sido liberados por sus dueños o *alforriados*, lo que significaba que habían comprado su libertad. Esta compra se hacía bien a través de la ayuda mutua que les proporcionaban las cofradías (en particular, las de Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de la Buena Muerte o San Benito) a las que pertenecían, bien mediante su propio trabajo, como está bien documentado y analizado en el caso de la ciudad de Salvador de Bahía (Cortes de Oliveira, 1992). Sobre este particular P. Verger (1985) indica que en Bahia las mujeres tuvieron mayor posibilidad que los varones para comprar rápidamente su libertad porque con los trabajos que ellas hacían en cuanto «esclavas de ganancia»[11], como vender comidas por las calles y preparados de varios tipos, consiguieron acumular para su libertad más dinero que los varones, que trabajaban de estibadores, carpinteros o albañiles. Además, las esclavas guapas valían más y eran buscadas para trabajar en las casas ricas de Río de Janeiro y Recife, como consta de los anuncios de los diarios, estudiados por G.

10. Hay que subrayar que, a partir de la abolición de la trata, los negros cuyos padres o abuelos habían sido devueltos a África como consecuencia de las rebeliones de esclavos, en particular la de 1835, volvieron para instalarse en Brasil, ya como hombres libres. Sobre este tema, ver Carneiro da Cunha (1985) y Guran (1999).

11. O sea, que sus dueños dejaban salir para ganar un dinero del que ellas retenían la mayor parte.

Freyre (1950). Y en la medida en que, según el mismo autor, los portugueses no tuvieron problema en emparejarse con sus esclavas, se puede inferir que las *pretas bonitas* (negras bonitas) adquirían con más facilidad su libertad.

Muchos de los que escapaban de la esclavitud aprovechaban su nueva condición para reunirse y formar las primeras casas de culto que, tanto en Salvador (Casa Branca do Engenho Velho, hacia 1830) como en el Maranhão (Casa das Minas, hacia 1847[12]), estaban al cuidado exclusivo de las mujeres de acuerdo con un modelo que tendía a reproducir los «templos» africanos, donde las iniciadas eran dedicadas al culto de una u otra divinidad; si bien en Brasil, por motivos prácticos evidentes, las diversas divinidades fueron reunidas en un solo «templo». Es, sin embargo, importante subrayar que en la visión africana, como por lo demás en la amerindia, se da una búsqueda continua de complementariedad entre los elementos femenino y masculino. Esto significa que, si las mujeres históricamente cuidaron y transmitieron ciertos elementos de las cosmovisiones africanas, los varones nunca dejaron de desempeñar en los cultos un papel particular muy ligado a las funciones de protección y defensa atribuidas al elemento viril en el modelo de familia tradicional.

II. UNIVERSO RELIGIOSO AFRO-BRASILEÑO

Para entender mejor lo que significa hoy ser miembro practicante de los *candomblés* o los *xangôs*, expondremos ahora la estructura del sistema simbólico de estos cultos «tradicionales», ya que en ellos, históricamente, las mujeres tuvieron un papel más destacado.

Este sistema divide el universo en dos niveles: el mundo natural y visible (*aiyé*) donde viven los humanos, y el mundo sobrenatural e invisible (*orún*) en el que se encuentran los espíritus. Éstos son de dos tipos: primero, los *orixá* (tradición *yoruba*), *voduns* (tradición *jêje*) o *inkices* (tradición *angola-congo*), ancestros míticos que corrresponden a fuerzas de la naturaleza y están directamente ligados a África; y, segundo, los *egun*, ancestros históricos anclados en la tierra de Brasil, a quienes se les rinde culto —actualmente, cada vez más infrecuente— en cuanto guardianes del *ethos* de estos grupos afro-brasileños (Elbein dos Santos, 1981).

12. Sobre este lugar de culto histórico, ver Nunes Pereira (1947) y S. Ferretti (1986).

Los *orixá* no son muchísimos (entre 12 y 16, según el grupo de culto) mientras que los seres humanos son muy numerosos porque el mundo natural tuvo un ritmo intenso de mutiplicación mientras el más allá permanecía inmutable; pero, debido a su gran poder, consiguen proteger a muchos «hijos» e «hijas», manteniendo con cada uno de ellos una relación específica. Entre los mundos visible e invisible existe una correspondencia mimética, de forma que en este segundo plano se da un doble simbólico de todos los elementos materiales que existen en el primero. Es así como, para los iniciados, se genera la eficacia simbólica de los ritos sacrificiales en los cuales la manipulación del elemento material repercute de forma análoga en la esfera de lo simbólico.

1. *El panteón*

Estos *orixá*, seres míticos directamente ligados a las tierras africanas, son antromorfizados y forman un panteón en el cual cada uno tiene su singularidad. Tal como son entendidos en Brasil, ellos reunen tres elementos que les dan su configuración personal. Ésta se compone de un fenómeno o elemento natural (fuego, agua, trueno, arcoiris, plantas, etc.), una función cultural (mujer-sabia, partera, guerrero, artesano, curandero, etc.) y un perfil psicológico (seductor[a], maternal, autoritario, calculador, desconfiado, orgulloso y otros tantos). Los mitos narran su felicidad y su desdicha, sus luchas, sus envidias o su cólera, cosas que pueden ocurrir a cualquiera de sus protegidos humanos. Los dioses a los que se rinde un culto entre los *nagô* son, en definitiva, más numerosos que las diosas, como si las entidades masculinas tuvieran una capacidad mayor para jugar papeles diferentes y, por ende, para ocupar más espacio social.

Dada la orientación de este trabajo, presentaré ahora brevemente los *orixá* masculinos con sus características para, después, describir con más detalle a las diosas.

Los dioses que aparecen más frecuentemente en las comunidades de tradición *yoruba/nagô*, bien a través de entrevistas, bien con ocasión de las ceremonias, son los siguientes: el supremo creador del universo, Olorún/Orúnmila, dios lejano que, normalmente, no desciende para encarnarse en los cultos cuando suenan los *atabaques* (tambores rituales); en las tradiciones bantús equivale al dios Zambí. Según numerosos mitos, Oxalá es padre de casi todos los otros dioses y creador de los seres humanos. Tiene dos aspectos distintos: Oxaguiã, joven y guerrero, y Oxalufã, viejo y

sabio; esta diferencia se traduce en danzas y atributos muy diferentes durante las *rodas* rituales. Oxalá y sus devotos van vestidos de blanco, color también de todos los animales que le son sacrificados. Su celebración semanal tiene lugar el viernes. Su autoridad es reconocida y, como en Salvador de Bahía es identificado con Jesucristo, apareció hace más o menos un siglo y medio una ceremonia considerada como «tradicional», que yuxtapone catolicismo y cultos afro en un espectáculo donde el territorio de cada una de las religiones varía en función de la política oficial de la Iglesia. Se trata de la ceremonia del «lavado de Bonfim» (*lavagem do Bonfim*), durante la cual el sacerdote católico bendice desde el atrio de la iglesia a las mujeres negras que vienen a limpiar, con mucha agua y flores, las escaleras del santuario[13].

No obstante, existe un *orixá* que posee cualidades un tanto diferentes a las de los otros. Se trata de Exu, divinidad peculiar, que desempeña un papel de mensajero entre el *orún* y el *aiyé*. Ninguna ceremonia puede empezar sin que se le haga un homenaje o una ofrenda; de no hacerse, él puede echar a perder todo el ritual. Es una figura de *trickster*, es decir, aquel que les hace mil travesuras a los humanos pero que es imprescindible para la buena marcha de las cosas en cuanto principio dinámico y vital de la multiplicación, elemento de transformación y vínculo entre lo real y lo simbólico. Entre los *jêje* se le llama Legba y es tan potente como bromista. En esta gran familia mítica encontramos también a Xangô, dios del trueno y del rayo, de carácter fogoso y danza hierática; va vestido de rojo y blanco, levantando su *oxê* (hacha de dos filos), siempre listo para la batalla. Su hermano y gran rival es Ogún, dios guerrero y herrero, que le disputó a la amada Oxúm. Ogún, a pesar de ser violento y muy macho, tiene rasgos de héroe civilizador por ser el maestro de la metalurgía, con muchas facetas y caracteres. De vez en cuando se retira al bosque donde encuentra a su otro hermano, Oxóssi, y al dios Ossâim. El primero, llamado también Odé en los *xangôs* de Recife, es el cazador que, debido a las flechas, es representado en el icono de san Sebastián y con frecuencia confundido con entida-

13. El primer testimonio ocular sobre esta fiesta es de Maximiliano de Austria, y data de 1860. Para más detalles sobre esta ceremonia periódica, ver el trabajo de R. Sansi, investigador español de la Universidad de Chicago: «De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia», conferencia pronunciada en el EHESS de París, el 9 de diciembre de 2002.

des amerindias. Ossâim es el conocedor de las plantas y ayuda a prepararlas para los rituales de purificación, los baños y las pociones para mantener la salud (Aubrée, 1995: 89-100). Los colores rituales de estos tres últimos dioses son el verde y el blanco. Omulu es un dios terrible porque si no se le rinde el culto de acuerdo con las reglas, es capaz de enviar enfermedades graves como la viruela y otras epidemias. Terminaremos con el dios del arcoiris, Oxumaré, cuyo destino lo lleva a ser mujer durante seis meses y varón durante el resto del año. Su representación anterior, en África, era la de una gran serpiente que, mordiéndose la cola, es símbolo de eternidad y de continuidad. En Brasil, si bien se ha convertido en arcoiris, su danza recuerda este origen lejano en la medida en que la persona poseída por él baila con movimientos ondulantes y deslizándose a manera de un reptil.

Entre las entidades femeninas, la que ocupa el primer lugar es Yemanjá, cuyo nombre africano, Yé-omo-ejá, significa «madre de los peces pequeños». En su origen, era una diosa de las aguas dulces, ligada a un río, como es el caso de todas las entidades femeninas en este sistema simbólico. En Brasil se transformó en diosa suprema del mar y hoy es la más conocida de los *orixá* yorubanos porque, más allá de los que frecuentan los cultos afro-brasileños, es festejada todos los años en la noche del 31 de diciembre con una celebración que congrega en las playas de todo el litoral atlántico a millones de personas vestidas de blanco que van a rendirle homenaje, con ofrendas de flores, velas, cintas y otros objetos en azul, blanco y plateado, sus colores rituales. Es la figura maternal por excelencia, a la vez sensual y seria, independiente y generosa, enérgica y posesiva. Sus celebraciones tienen lugar normalmente en el primer día de la semana. Le gusta comer toda clase de pescados blancos y postres de arroz con miel. Tiene muchas protegidas y algunos protegidos ya que, dado que es mujer, puede perfectamente ser «dueña de la cabeza» de alguien de sexo masculino. De hecho, en estos cultos, no existe un determinante sexual *a priori* en la relación entre el *orixá* y su iniciado, de forma que las mujeres pueden estar ligadas a un *orixá* masculino y los hombres a un *orixá* femenino.

A pesar de que todas las diosas tienen alguna relación con las aguas, cada una de ellas tiene características diferentes. Así, la ya citada Oxúm, es la joven, hermosa y seductora diosa de la fecundidad a quien acuden las mujeres que desean tener hijos y las que están a punto de parir. Fue mujer sucesivamente de Ogún y Xangô, dioses fuertes. Sus lugares predilectos son los manantiales y es

ahí también donde se le hacen las ofrendas, de las que aprecia especialmente las pulseras de oro o cobre porque son amarillos como sus trajes rituales. Cuando los cultos estaban perseguidos se la escondía, según los lugares, detrás de las imágenes de la Virgen del Carmen (Recife), de Nuestra Señora de la Concepción (Porto Alegre y Rio) o de la Candelaria (Bahia y otros lugares). Contraponiéndose a Oxúm, encontramos a Iansã/Oyá[14]. Es también una diosa fluvial, pero ligada a las tempestades y a los vientos; es todo fuego y llama, con características guerreras, una mujer apasionada, libre y celosa, esposa principal de Xangô con quien comparte el dominio de los cielos agitados. Durante las ceremonias quienes la reciben llevan indumentarias en las que domina el color rosa-coral. Además de esta dimensión rebelde y colérica, ella es, entre todos los *orixá nagô*, la única que tiene relación con los espíritus de los muertos, los *egun*. Esta característica le da un poder muy particular y, como asegura Monique Augras, hace de ella un «símbolo de la unión de las fuerzas opuestas» (1983: 150), tales como el agua y el fuego, la vida y la muerte.

Nanã Buruku, cuyo origen es *jêje*, ha sido totalmente apropiada por los cultos *nagô* en Brasil; aparece como la más vieja de las «madres grandes», por así decir, la abuela. Entre los *fon/ewê* de África ella habría sido una especie de «dios supremo», más o menos equivalente al Olorún de los *nagô*, pero sin definición clara de género. En Brasil, donde se la llama *Vovô* (abuela), es claramente la diosa más vieja ligada a las aguas y por tanto a la fecundidad. Estas características favorecieron su identificación con santa Ana y, en consecuencia, su fiesta se celebra el 26 de julio. Ella también tiene acceso a los muertos pero de una manera que puede calificarse de «externa», porque su participación en la celebración no es directa como en el caso de Iansã, sino que se le dedican simplemente algunos cantos durante los funerales. Sus colores son el blanco y el morado y los martes son sus días consagrados.

Existen otras diosas de tradición *nagô* como Obá, Oduduá, y muchas de tradición *jêje* o *angola*, pero sería demasiado largo presentar aquí las características de cada una de ellas. Baste decir que la mayoría de ellas están ligadas a la procreación y a la fecundidad, papeles arquetípicos reservados al género femenino en casi todas las sociedades humanas, y que, al igual que los dioses mas-

14. El segundo nombre es su nombre africano original, en cuanto diosa del río Niger; es utilizado por varios grupos tradicionales y por algunos recientemente reafricanizados.

culinos, tienen un papel de protección de los seres humanos proporcionándoles, gracias a su identidad mítica, una mediación para adaptarse y vivir mejor lo real cotidiano[15].

2. *La iniciación*

La forma en que una persona se afilia en alguno de los grupos de culto difiere en función de las circunstancias. Para los que nacen en familias naturales donde varios miembros pertenecen ya a estos cultos, es probable que las instituciones primarias (educación y transmisión cultural cotidiana) incentiven en ellos el deseo de escoger esta vía religiosa. En particular porque los adultos, ya iniciados, serán susceptibles de detectar en ellos alguna capacidad singular atribuida a una divinidad específica e inducir así la identificación con una u otra figura mítica. Es muy importante hacer notar aquí que, de acuerdo con las reglas internas de los cultos, los progenitores de una persona, cualquier que sea la edad de ésta, no pueden iniciar a sus hijos carnales porque, como dijo una *mãe-de-santo* de Recife, «no podemos hacer los hijos dos veces» (Aubrée, 1995), reforzando así la percepción de quienes viven la iniciación como un «segundo nacimiento». Los motivos por los que un adulto decide ser iniciado en el culto son muy diversos, pero en la mayoría de los casos lo interpreta como una «llamada» o un «signo» de la divinidad que puede aparecer en un sueño, en la forma de una piedra encontrada en el camino[16], o bajo la forma de una enfermedad calificada en la mayoría de los casos como de «nerviosa» (Aubrée, 2000: 49-60). Dicho signo será presentado a un jefe de culto, quien, a través del juego ritual de las conchas, podrá confirmar el nombre de la entidad divina. En el tercer caso, se trata de personas que no respondieron a las llamadas que recibieron o que no quieren entrar en una vida que entraña numerosas obligaciones. Estas personas son repentinamente poseídas de forma violenta por la entidad que reclama su fidelidad; en este caso, los padres y amigos impelen a la persona a iniciarse cuanto

15. Sobre la identificación entre el iniciado y su protector divino ver el trabajo de la psicóloga y antropóloga M. Augras (1983).

16. Es preciso decir que, en los cultos de tipo «tradicional», las divinidades no son representadas en el *peji* (santuario) en forma antropomórfica sino através de piedras diferenciadas, próximas a las representaciones simbólicas de cada *orixá*. Así a Iemanja le corresponderá un guijarro, a Oxalá una piedra blanca, a Xangô un pedazo de meteorito o de hematites, etcétera.

antes porque se supone que la repetición de tal trance «no domesticado» lleva irremediablemente a la locura, que es considerada como castigo de la divinidad.

De esta forma todo el proceso de iniciación es visto como la construcción de una relación privilegiada con una entidad sobrenatural cuyo deber será proteger al «hijo/hija» quien, a su vez, le rendirá culto adecuado. La primera iniciación (*iyaô*) durará siete, diez o veintiún días, según las disponibilidades en tiempo y dinero del iniciando. Durante este periodo él y los que pertenecen al mismo «barco»[17] permanecen aislados en la *camarinha*, pequeño cuarto sin aberturas del que saldrán sólo cuando hayan sido realizados los rituales indispensables. Esta iniciación es común a todos los que quieren someterse a una iniciación verdadera para, después, ser poseídos por el *orixá* en público. En la iniciación se le revelará a cada uno cosas sobre sí mismo que constituirán su secreto más privado, ya que se refieren a la intimidad entre él y su *orixá*. Frente a las preguntas de la antropóloga sobre este periodo de convulsiones psicosomáticas cuyo objetivo es producir un corte con sus referentes socio-culturales anteriores, la absoluta mayoría de los iniciados —que son sobre todo iniciadas— responden que carecen de todo recuerdo porque «viravam no santo» continuamente, lo que quiere decir que se encontraban continuamente en estado de trance en el que la alteración de la conciencia genera percepciones intuitivas pero deja poco espacio para los recuerdos precisos (Bourguignon [ed.], 1973; Rouget, 1980). Este oscurecimiento de la conciencia es una forma práctica, utilizada por los recién iniciados, para respetar la «ley del silencio» que se les impone. Cualquiera que sea su duración, la iniciación es un tiempo de aprendizaje de todo lo relativo al padrino simbólico, desde sus atributos y vestimentas sagrados hasta sus comidas preferidas y los tabús alimentarios a los que sus devotos deberán también someterse so pena de ser castigados. Asimismo, aprenden durante este periodo las primeras técnicas de la adivinación (con cuatro conchas), así como los gestos y posturas específicos que corresponden a la danza de su *orixá* tutelar y que ellos reproducirán inconscientemente en público cuando, al sonido de los tambores, sean poseídos por él. Durante este periodo se aplica a

17. Como el tiempo de la iniciación supone una gran movilización de energías materiales y simbólicas para el iniciador y todo el *terreiro*, se agrupan varios postulantes en un mismo periodo; el conjunto de los que se forman al mismo tiempo es llamado «barco».

los novicios que no consiguen entrar en trance alguna «receta» de plantas que sirven para «quebrar la conciencia» y sobre las cuales R. Bastide (1978: 41-42) proporciona algunas informaciones.

Las iniciaciones siguientes o aprendizajes secretos corresponden a funciones y estatutos particulares dentro del *terreiro*. Algunas de ellas están hoy reservadas más específicamente al sexo masculino, como las de *axogun* (sacrificador ritual), *alabê* (jefe de los tambores) o *babalaô* (sacerdote del culto adivinatorio de Ifá). Por otra parte, el *ogã* es como un protector de la comunidad frente al conjunto de la sociedad. Por lo general, es escogido entre los simpatizantes no iniciados del grupo, durante una ceremonia pública, por un *orixá* que se manifiesta en el jefe de culto o en algún iniciado. La persona designada puede aceptar o rechazar el cargo. Si acepta el honor que se le hace, deberá permanecer durante tres días en el *terreiro* para recibir una iniciación especial. En la actualidad la mayor parte de los *ogãs* juegan un papel más social que simbólico y no reciben ninguna iniciación.

3. *La familia de santo*

El jefe del culto, por lo general, ha sido iniciado en otra comunidad bajo la autoridad de un/a iniciado/a más viejo/a. En el *terreiro* que preside, es considerado como quien tiene mayor conocimiento del sistema simbólico complejo que estructura los mitos y los ritos específicos de la práctica religiosa afro-brasileña. Los elementos de este conocimiento esotérico serán transmitidos poco a poco a los que elegirán la obediencia y dependencia ligadas a la iniciación en esta «familia de santo» en la que tendrán el papel de hijas o hijos de santo. Esto implica algunas obligaciones con respecto a las madres y padres de santo y a los «hermanos» iniciados por la misma persona. De esta manera aprenderán a integrarse mejor en la sociedad circundante, gracias a su pertenencia a una comunidad que, con sus figuras míticas, sus ritos mágicos y sus ciclos ceremoniales particulares les permitirá afirmarse en cuanto persona con una identidad específica, aunque no excluyente, porque las religiones politeístas afro-brasileñas integran en su visión del mundo la multiplicidad y, por ende, la representación y aceptación de la diferencia.

Esta familia simbólica está estructurada por un principio vital llamado *axé*. Se trata de una energía cósmica y dinámica que llena todos los seres y los objetos visibles que han sido consagrados. Su fuerza actuante deriva de una relación construida tanto entre los

dos mundos (los iniciados y los *orixá;* los vivos y los *egun*) cuanto en el mundo natural, entre los individuos del grupo. Este principio es incesantemente revitalizado, por una parte, a través de los diferentes rituales, propiciatorios o expiatorios, cuyos fundamentos naturales son las tres «sangres» (roja, blanca y negra), que corresponden entre los *nagô* a los tres colores vitales (Elbein dos Santos, 1975: 39-42), y, por otra parte, a través de las *folhas* (plantas) que serán tratadas y consagradas para proporcionarles toda su eficacia en los baños y otras preparaciones necesarias para el fortalecimiento del *axé* (cf. Verger, 1995; Aubrée, 1995: 89-100). La «familia de santo» formada por los iniciados se organiza funcionalmente alrededor de algunos principios básicos entre los cuales son importantes: la división de las tareas simbólicas y rituales que corresponden a estatutos diferentes; el desarrollo de las habilidades de cada uno porque todos no están capacitados para las mismas cosas; la antigüedad, en la medida en que el conocimiento se adquiere por etapas; la jerarquía que deriva de ella así como el respeto que le corresponde y, por último, la empatía de todos con lo sobrenatural.

Los principios de autoridad, solidaridad y respeto a los más viejos que vigen en estas familias simbólicas las acercan al funcionamiento de las familias extensas del Brasil tradicional (Costa Lima, 1977), con la diferencia de que el patriarcalismo daba la preeminencia a lo masculino, mientras que, por motivos que trataremos de analizar a continuación, las «familias de santo» históricamente fueron lideradas, en la mayoría de los casos, por mujeres.

4. *El lugar de culto*

Los *terreiros* son los espacios donde vienen a establecerse, física y simbólicamente, estas comunidades formadas por tres círculos concéntricos compuestos por un núcleo de iniciados, un corro de simpatizantes y una rueda (*roda*) de clientes. Entre todos forman lo que se llama el *povo-de-santo* (pueblo de santo). Cada comunidad litúrgica está dirigida por un jefe de culto, llamado en lengua yoruba según sea mujer u hombre, *iyalorixá* o *babalorixá*, que significa «guardián de la divinidad», traducido generalmente en el lenguaje común por «madre» o «padre de santo». Este personaje cuida de lo que los creyentes llaman, con mucho respecto y misterio, el «conocimiento africano» que, según los mismos iniciados, es tan vasto que nadie lo conecerá jamás en su totalidad y que constituye el centro mismo del «secreto» que será revelado

paulatinamente. Éste se presenta como una serie de arcanos cuya articulación sólo será descubierta después de varias iniciaciones y una larga práctica ritual. Por esto, en este sistema, como en las sociedades de linaje africanas, los ancianos gozan del respecto y del poder. No obstante, en este caso, el «grado de edad» no se calcula a partir de la edad biológica de la persona sino a partir de su entrada en el sistema, es decir, desde la primera iniciación vista como renacimiento que implica obligaciones no solamente para con los dioses sino también para con la comunidad.

En el *terreiro*, consagrado por la presencia del *axé*, se llevan a cabo las iniciaciones así como la mayor parte de los rituales sacrificatorios y las ceremonias cíclicas[18] en homenaje a las divinidades. Su tamaño varía en función de la antigüedad y el prestigio de la comunidad. Puede ser una sencilla casa urbana, o incluso parte de ella, cuando se trata de *terreiros* recientes o pobres, o aun un pequeño parque donde cada *orixá* tiene su «casita» particular, como es el caso de las comunidades más antiguas de Salvador de Bahía. En todos los casos, como asegura Muniz-Sodré (1988: 91), se trata de un «espacio-lugar vivido como una totalidad», es decir, lo que va a orientar todo el estilo de vida y la visión de mundo de sus participantes; un lugar, por último, donde se crean lazos sociales capaces de ser un contrapeso a situaciones sociales tan difíciles como la esclavitud o el prejuicio racista, que después de la abolición sustituyó a la esclavitud, y la pobreza porque, fuera de algunas pocas excepciones localizadas en Salvador, ciudad negra y turística de Brasil, estos cultos tradicionales reúnen hasta hoy personas más bien pobres.

III. MUJERES Y VARONES EN LOS CULTOS AFRO-BRASILEÑOS

Este repaso histórico y teogónico nos ha permitido entender mejor la forma en que fueron elaboradas estas corrientes religiosas y percibir qué tipo de imaginario colectivo es susceptible de movilizarse alrededor de elementos vivenciales tales como la posesión, el protector invisible o la «familia de santo».

Veamos ahora cómo fueron analizados, desde el punto de vista académico, la relación de los fieles, hombres y mujeres, con su universo de referencias simbólicas.

18. O sea, todas las semanas el día consagrado al *orixá* y una vez al año en la fiesta anual de la divinidad tutelar de la casa de culto.

En primer lugar, es importante recalcar que, si las mujeres son mayoría absoluta entre las iniciadas de primer grado, el peso numérico de los jefes de culto de un sexo o del otro varía en función de los lugares y momentos. Así, podemos decir que en Salvador de Bahía y São Luiz do Maranhão donde, según los documentos históricos, se sitúan, como ya hemos dicho, los *terreiros* más antiguos del país, éstos fueron fundados y están liderados hasta hoy por mujeres. Al contrario, en Recife, los escritos de quienes se interesaron por los cultos de *xangô* en la primera mitad del siglo XX (Cavalcanti, 1933; Gonçalves Fernandes, 1937), ponen de manifiesto que en dicha ciudad los hombres tuvieron un papel tan dinámico como el de las mujeres en la dirección de los cultos. Por otra parte, los médicos, que fueron los primeros en interesarse por los cultos, encontraron en el trance, considerado por ellos como una disociación de la personalidad capaz de llevar a la locura, una de las explicaciones de la «inferioridad» de los negros. Más tarde este mismo elemento sirvió para explicar la importancia de las mujeres en los cultos afro-brasileños através de su supuesta naturaleza femenina «histérica».

A partir de los años cuarenta del pasado siglo, Salvador fue el lugar principal de observación sociológica y antropólogica de los *candomblés* por parte de los extranjeros. Hacia allí se dirigieron M. Herskovits, R. Bastide, E. F. Frazier y P. Verger, mientras que A. Ramos y E. Carneiro daban continuación a los estudios iniciados por R. Nina Rodrigues. En esta época existía en Salvador un reconocimiento social importante de algunas sacerdotisas, como Mãe Menininha do Gantois (el segundo *terreiro* más antiguo de Salvador) quien —cosa bastante infrecuente— estuvo sesenta y cuatro años al frente de su comunidad litúrgica, o Dona Aninha do Ilê Axé Opô Afonjá; ambas reconocidas a nivel nacional[19] e internacional.

En 1947, la antropóloga estadounidense Ruth Landes publicó los resultados de su trabajo de campo sobre los cultos en Salvador bajo el título *The City of Women* (1947), donde afirma la preeminencia y el poder de las mujeres sobre los varones en el universo del candomblé y construye, a partir de este análisis, la hipótesis de que existiría un matriarcado en Salvador. Esta publicación, primera incursión de una mujer en un campo de estudio

19. En el funeral de Mãe Menininha en 1986 participaron varias personalidades políticas y artísticas brasileñas.

propio de los varones, desencadenó una serie de críticas en las que el sesgo «feminista» de la autora fue apuntado como raíz de su visión supuestamente errada de la realidad de los cultos (ver, entre otros, Verger, 1985). Sin embargo, es preciso hacer notar que encontramos en los escritos de un autor brasileño de la misma época y que a menudo le sirvió de guía a Ruth Landes, la confirmación de que el *candomblé* es un «oficio de mujer, esencialmente doméstico, familiar, intramuros» (Carneiro, 1967: 144). Se trata, en este caso, de la visión tradicional brasileña que identifica el papel de la mujer con la casa y el del hombre con la calle, mientras que la antropóloga norteamericana insistía justamente en la proyección social particular de las «madres de santo» bahianas. Es importante hacer notar que las *iyalorixás* más famosas de la época tenían y, probablemente, mantenían todas las características, físicas y morales, de las «grandes madres» míticas a las cuales se refiere su religión. No se puede, por ello, descartar la hipótesis de que en un país donde, como ha analizado G. Freyre (1933), muchos niños tuvieron madres o nodrizas negras que los acostumbraron al *cafunê*[20], la figura de la «madre negra» esté aún muy viva en el «inconsciente étnico» (Devereux, 1970) y ayude a la construcción de la imagen social positiva de estas mujeres en un país donde el «prejuicio de color» se destiló insidiosamente y no abiertamente como sucedió en los Estados Unidos.

Desde los años ochenta varias antropólogas, de forma innovadora, dedicaron sus estudios a la construcción de las categorías de género en los cultos por haber observado que éstas se distinguen muy notablemente de la dinámica general de la sociedad brasileña. Así, R. L. Segato publicó en 1986 un artículo en el que pone en evidencia lo siguiente:

> [En los cultos afro-brasileños] existe un esfuerzo sistemático de liberar las categorías de parentesco, de personalidad, de género y de sexualidad de las determinaciones biológicas y biogenéticas a las que se encuentran ligadas en la ideología dominante de la sociedad brasileña, así como de retirar la institución del matrimonio de la posición fundamental que ella ocupa en la estructura social (1986: 11-54).

La autora, apoyándose en un trabajo de campo realizado en la ciudad de Recife, fundamenta su afirmación sobre seis elemen-

20. Técnica para adormecer a un niño que consiste en rascarle suavemente la cabeza, pellizcando ligeramente la piel de vez en cuando.

tos básicos entre los cuales es costumbre atribuir, indiferentemente a varones o mujeres, un *orixá* masculino o femenino así como la definición de papeles llamados femeninos o masculinos y la disociación entre «familia de sangre» y «familia de santo». Pero más allá de estas particularidades, que habían sido ya resaltadas por varios autores, R. L. Segato refuerza su análisis estructural mediante el análisis del tipo de relación que, en los mitos, mantienen entre sí los *orixá* femeninos y masculinos, y valorando la importancia de la adopción y educación por parte de las mujeres de hijos que no son de su sangre y la bisexualidad de la mayoría de los miembros masculinos y femeninos del culto. La antropóloga atribuye esta postura «no esencialista» de los cultos a la situación que conocieron los negros en Brasil donde la política esclavista produjo una inhibición del interés funcional por la heterosexualidad debido a que el hecho de tener hijos significaría en este caso producir pequeños esclavos para los amos. Vemos que esta postura sobrevivió a la situación real y mantuvó dentro de los cultos una especie de «sociedad andrógina» en el sentido de S. Lipschitz Bem (1975: 634-643).

El análisis de R. L. Segato nos interesa particularmente porque contrapone la dinámica interna de los *xangôs* a una actitud familiar de las mujeres en la sociedad circundante que ha sido objeto de numerosos trabajos sociológicos y se apoya en el hecho de que los lazos de sangre entre madre e hijos son más fuertes que los lazos de alianza entre varones y mujeres. De hecho, hasta muy recientemente, la afirmación social de una mujer pasaba, ante todo, por la maternidad, y las familias matrifocales eran muy numerosas, en particular entre las clases más pobres a las cuales pertenecen la mayoría de los participantes en estos cultos. Esta actitud, por otra parte, constituye la base de otro estudio sobre la significación del protector simbólico en los *batuques* de Belém, realizado por V. Boyer. En su estudio la autora recupera la visión expuesta en los años cuarenta por E. Carneiro (1967) mostrando cómo las mujeres se apropian y refuerzan una definición de la feminidad como «íntima, procreadora y doméstica», en oposición a la masculinidad «pública, sexual y mundana» (Boyer, 1993: 267). Por otra parte, el análisis pone en evidencia la sustitución que se realiza entre el esposo/compañero, ausente o incompetente, y el protector espiritual, infalible, omnipresente y dotado de autoridad, que, en cuanto «compañero invisible», ayuda a resolver los problemas no solamente de su afiliada sino también de toda su familia. Pero el trabajo de V. Boyer no invalida en nada el

estudio anterior porque, en la ciudad de Belém, aunque se rinda culto a los *orixá*, los protectores en cuestión son los *caboclos*, espíritus de indios amazónicos que también pueden ser indias. Por otra parte, el esclavismo no tuvo tanto impacto en la selva como en las regiones de plantación. No obstante, la autora reconoce que, debido a los prejuicios sociales existentes en aquella sociedad, se le hizo difícil abordar el problema de la homosexualidad, sea femenina o masculina, incluso con las mujeres con las que más trabajó (Boyer, 1993: 107).

En esta misma región el antropólogo Peter Fry (1982) había realizado un trabajo de investigación en el que centraba su análisis en la participación de los homosexuales masculinos en los cultos afro-brasileños y en la representación de la homosexualidad y de la posesión como «comportamientos desviantes» en relación a los valores dominantes de la sociedad. Ruth Landes, ya en su época, había hecho notar que los hombres que «bailaban» en los *terreiros* mostraban unas tendencias afeminadas y las reacciones masculinas contra el trabajo de esta antropóloga pueden explicarse también por la tendencia general a separar en categorías irreductibles los papeles de varones y mujeres y a resistir así a la evidencia de las participaciones. Pues, en efecto, está claro que la categoría de los *ogãs* es, entre todos los participantes en los cultos, la que corresponde mejor al papel de protección y defensa de la «familia» que se le atribuye a lo masculino. Como vimos, ellos hacen una eventual corta iniciación pero ésta no induce de manera alguna la posesión. Al contrario, los «hijos de santo» que «se rasuran la cabeza», es decir, que hacen una iniciación completa de *iyaô*, entran en las *rodas* al igual que las iniciadas y reciben su *orixá* en las ceremonias.

Fue esta ambiguedad de la posición de los «hijos de santo» la que inspiró a Patricia Birman su estudio (1995), realizado en Río de Janeiro, en el que avanza la siguiente hipótesis:

> La noción de persona [en los cultos] genera la existencia de *ethos* profundamente diferentes entre sí, relacionados con el lugar de la mujer y del varón en el culto y con la manera que la posesión afecta los géneros (Birman, 1995: 51).

Ello implica la posibilidad de que exista en los cultos, al margen de la bipolaridad sexual entre femenino y masculino, un *continuum* donde los géneros, múltiples, se definen en relación a la capacidad o incapacidad de *virar no santo,* es decir, de ser o no poseído por el *orixá*. Así, según Birman, los *ogãs* representan el

polo de la «plena masculinidad» y las mujeres que tienen hijos y «reciben santos» el polo femenino. Entre estos dos polos arquetípicos se encuentran tres categorías intermedias. En primer lugar, los «hijos de santo», sobre cuya homosexualidad se puede tener dudas; luego los llamados *adé*, palabra yoruba que puede ser traducida al português de Brasil por *bicha*[21]. Entre los afro-brasileños este término designa un iniciado, homosexual masculino, caricaturesco y afeminado, cuyas expresiones, cuando baila, tienden al exhibicionismo. Además existe una tercera categoría de personas, del sexo femenino, que nunca entran en trance y tienen, dentro de la «familia de santo», un lugar particular. Son llamadas *ekédi* o *ekede* y su misión, muy particular, es la de amparar a quienes entran en trance para que no se caigan y vestirlos con las ropas del *orixá* cuando son poseídos. La autora hace notar las tendencias homosexuales de estas personas. Nos hallamos, por tanto, ante una multiplicación simbólica de géneros que, a través de la sacralidad, permite a muchas personas la expresión en los cultos de tendencias y preferencias que muchas veces son difíciles de asumir plenamente en la sociedad circundante.

Los elementos que acabamos de exponer tienen que ver con un universo sagrado muy particular que, en la actualidad, estadísticamente, sólo representa una población relativamente reducida. Pero el «espíritu» vinculado a los elementos culturales afro-brasileños ha impregnado el conjunto de la cultura nacional y le ha proporcionado esta tonalidad especial que la distingue de las culturas de los países del entorno. Desde el comienzo de los años cuarenta vemos desarrollarse en Brasil toda una corriente de investigaciones multidisciplinares que ha proporcionado más visibilidad a estos cultos y ha profundizado el conocimiento de este universo Otro. En consecuencia, estas comunidades litúrgicas, cuyos fundamentos simbólicos promueven la multiplicidad, a pesar de su epíteto de «tradicionales» que afirma su relación histórica con África, representan hoy en día, al menos tanto como las «sincréticas», grupos de creencia que, por la estructura y el contenido de su sístema simbólico, ofrecen a sus fieles, entre otras cosas, posibilidades mayores de aceptación de la diferencia y de adaptación a las sociedades complejas. En un mundo globalizado, en el que cada vez son más fuertes las tendencias a reducir los

21. Esta palabra que, en su acepción portuguesa significa sencillamente «fila de espera», es utilizada en Rio como en otras regiones del país y tiene, en el lenguaje común, un contenido semántico bastante despectivo.

modos de vida a un modelo único, el vigor que han mantenido los cultos a través de las vicisitudes de la historia nos proporciona un elemento más para creer en las capacidades humanas de resistir a la homogeneización destructiva.

BIBLIOGRAFÍA

Aubrée, M. (1985), *Voyages entre corps et esprits— Essai comparatif entre deux courants relegieux dans le Nordeste du Brèsil*, tesis de doctorado, Paris VII.

Aubrée, M. (1995), «Terapias rituales urbanas en los cultos afro-brasileños», en M. O. Marion (org.), *Antropología simbólica,* Mexico: INAH, pp. 89-100.

Aubrée, M. (2000), «Les "maladies nerveuses" et leurs thérapeutiques populaires au Brésil»: *Caravelle. Cahiers du Monde hispanique et luso-brésilien*, 75, pp. 49-60.

Aubrée, M. y Dianteill, E. (2002), «Grandeurs et misères de l'afro-américanisme»: *Archives des Sciences Sociales des Religions* (Paris), 117, pp. 5-15.

Augras, M. (1983), *O duplo e a metamorfose. A identidade mítica en comunidades nagô*, Petrópolis: Vozes; trad. franc.: *Le double et la métamorphose*, Paris: Klincksieck, 1992.

Bastide, R. (1960), *Les religions africaines du Brasil*, Paris: PUF.

Bastide, R. (1978), *O candomblé da Bahia*, São Paulo: Cia. Editora Nacional.

Birman, P. (1995), *Fazer estilo criando gênero. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de-umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Bourguignon, E. (ed.) (1973), *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Colombus: O.S.U. Press.

Boyer, V. (1993), *Femmes et cultes de possession au Brésil. Les compagnons invisibles*, Paris: L'Harmattan.

Brumana, F. G. y Martinez, F. G. (1991), *Marginalia Sagrada*, Campinas: UNICAMP.

Carneiro, E. (1967), *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro: Technoprint Gráfica.

Carneiro da Cunha, M. (1985), *Negros extrangeiros. Os escravos libertos e sua volta a Africa*, São Paulo: Brasiliense.

Castoriadis, C. (1983), *La institución imaginaria de la sociedad* [1975], Barcelona: Tusquets.

Cavalcanti, P. (1933), «Investigações sobre as religiões no Recife»: *Arquivos de Assitencia a Psicópatas de Pernambuco*, III/1, pp. 58-63.

Cortes de Oliveira, M. I. (1992), *Retrouver une identité: jeux sociaux des Africains de Bahia (1750-1890)*, tesis de doctorado, Sorbonne-Paris V.

Costa Lima, V. (1977), *A familia-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia. Um estudo de relações intra-grupais*, Salvador: UFBA.
Devereux, G. (1970), *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris: Gallimard.
Elbein dos Santos, J. (1975), *Os nagô e a morte*, Petrópolis: Vozes.
Elbein dos Santos, J. (1981), *Egungun*, documentario etnográfico.
Ferretti, S. F. (1986), *Querebentan de Zomadonu. Etnografía da Casa das Minas*, São Luiz do Maranhão: Edição Universitaria.
Freyre, G. (1973), *Casa grande e senzala. Formação da familia brasileira sob o regime da economia patriarcal* [1933], Rio de Janeiro: José Olímpio.
Fry, P. (1982), *Para Inglês ver*, Rio de Janeiro: Zahar.
Gonçalves Fernandes, F. (1937), *Xangôs do Nordeste. Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
Guran, M. (1999), *Agudás. Os «brasileiros» do Benim*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Gama Filho.
Landes, R. (1947), *The City of Women*, New York: MacMillan; trad. port.: *A Cidade das Mulheres*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
Lipschitz-Bem, S. (1975), «Sex role adaptability, one consequence of psychological androgyny»: *Journal of Personality and Social Psychology* (Univ. of Wisconsin), 31, pp. 634-643.
Muniz-Sodré (1988), *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*, Petrópolis: Vozes.
Pereira, M. N. (1979), *A Casa das Minas. Culto dos voduns jeje no Maranhão* [1947], Petrópolis: Vozes.
Ortiz, R. (1978), *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*, São Paulo: Brasiliense.
Pollak-Eltz, A. (1985), *Maria-Lionza, mito y culto venezolano*, Caracas: UCAB.
Pollak-Eltz, A. (1994), *Religiones afroamericanas hoy*, Caracas: Planeta.
Queirós Mattoso, K. de (1992), *Bahia, século XIX. Uma provincia no Império*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
Rouget, G. (1980), *La musique et la transe*, Paris: Gallimard.
Segato, R. L. (1986), «Inventando a natureza: famíllia, sexo e gênero no xangô do Recife»: *Anuario Antropológico* (Rio de Janeiro), 85, pp. 11-54.
Verger, P. F. (1985), «The special contribution of Women to Candomble in Brazil», ponencia presentada en el simposio UNESCO «Survivals of African religious traditions in the Caribbean and Latin America», São Luiz do Maranhão, 24-28 de junio.
Verger, P. F. (1995), *EWÉ: O uso das plantas na sociedade iorubá*, São Paulo: Companhia das Letras.

INDÍGENAS Y TEOLOGÍA INDIA
LÍMITES Y APORTACIONES A LAS LUCHAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS

Rosalva Aída Hernández Castillo

La teología de la liberación y la teología india son algunas de las principales aportaciones latinoamericanas al desarrollo de un pensamiento crítico en la Iglesia católica. A pesar de que los principales téologos y teólogas de ambas corrientes hayan sufrido el ostracismo, la marginación y, en algunos casos, hasta la expulsión por parte de las autoridades eclesiásticas católicas, la opción preferencial por los pobres y por los pueblos indios, que dichas corrientes plantean, han marcado de manera profunda la vida de amplios sectores de la población católica latinoamericana. No obstante el *requiem* a la teología de la liberación, que varios analistas se han apresurado a entonar, señalando la década de los noventa como el fin del activismo católico latinoamericano (Burdick, 1993; Stoll, 1990), no podríamos entender el fortalecimiento de importantes movimientos indígenas en México y Ecuador, en la década de los noventa, ni el triunfo de Luis Inazio «Lula» Da'Silva, en Brasil, en el año 2003, sin el trabajo de hormiga de los agentes de pastoral católicos en dichos países.

Los espacios de reflexión crítica y los procesos de organización, promovidos primero por la teología de la liberación y posteriormente por la teología india, han sido fundamentales para el surgimiento de movimientos sociales y políticos mediante los cuales hombres y mujeres, indígenas y mestizos, han cuestionado estructuras de desigualdad que los excluyen y oprimen.

En este trabajo, quiero analizar las aportaciones y limitaciones de estas corrientes teológicas en lo que respecta a su trabajo de pastoral con mujeres indígenas de México. Mediante la re-

construcción del encuentro entre agentes de pastoral y campesinas mexicanas reflexionaré sobre los nuevos espacios que se han formado y la manera en que la organización colectiva ha impactado las identidades étnicas y genéricas de las indígenas católicas.

A pesar de que ni la teología de la liberación, ni la teología india dan prioridad a la reflexión sobre las desigualdades de género, sin pretenderlo, ambas corrientes han creado los espacios, y han proporcionado las herramientas para que las mujeres indígenas apliquen la crítica de las desigualdades étnicas y de clase a su propia subordinación como mujeres dentro de la familia, la comunidad y la iglesia. En algunos casos, la teología feminista ha llegado hasta las comunidades más aisladas de México a través de religiosas y laicas católicas, que han dado lugar a diálogos productivos entre las agentes de pastoral y las mujeres indígenas. En otros casos, las mujeres indígenas han desarrollado sus propias críticas y reflexiones sobre el género a partir de la experiencia de exclusión que han vivido con sus propios compañeros católicos. En ambos casos, al leer la Biblia con «ojos y corazón de mujer», las campesinas indígenas de México están contribuyendo con nuevas perspectivas y experiencias a repensar la necesidad de desarrollar una teología india desde las mujeres y una teología feminista que recupere la espiritualidad indígena.

I. LAS NUEVAS VOCES CONFRONTANDO VISIONES ETNOCÉNTRICAS

El siguiente testimonio es de Luz, una mujer mam, de la cooperativa de mujeres indígenas Nuevo Amanecer de la Sierra (reproducido en Hernández Castillo, 1998):

> Yo misma busqué mi marido; él era catequista y yo también; los dos estábamos estudiando la palabra de Dios y analizando nuestra situación; todavía no se daban los cursos de Trabajo Común Organizado[1], pero ya teníamos conciencia y discutíamos sobre la pobreza de la sierra y las injusticias de los ricos. De novios, a él le gustaba mucho que yo participara y aprendiera, me ayudaba a entender las cosas. Así que me casé contenta pensando que ahora sí había encontrado mi compañía. Después, las cosas cambiaron, pues a él no le gusta mucho que yo viaje y vaya a los talleres a

1. Se refiere al taller Trabajo Común Organizado (TCO) impartido por la Iglesia católica para reflexionar sobre la importancia del trabajo colectivo. Para los contenidos de estos talleres ver Hernández Castillo (2001a: cap. VI).

Motozintla. Ahora, con el conflicto [se refiere al levantamiento armado del Ejército Zapatista de Libveración Nacional] he estado yendo a San Cristóbal a los encuentros de mujeres, ya no le gusta tanto que yo participe.

Ése es el problema que tenemos en las cooperativas. Hemos aprendido mucho: a cultivar respetando a la madre tierra, sin químicos que la dañen; a buscar salida a la pobreza en el trabajo colectivo; a estar orgullosos de nuestra cultura; a que no nos dé vergüenza decir que somos mames, que somos los indígenas de esta sierra. Se habla mucho de la dignidad de la mujer, pero a los compañeros todavía les cuesta apoyar a sus mujeres a que participen. Necesitamos concientizarlos, hablar más con ellos, hacer talleres, para que entiendan que también nosotros somos personas, que juntos podemos avanzar más. Pero ya ves esa señora de aquí de Tonicanaque, su marido le pegó porque se quiso ir a la fuerza a un taller que hubo en Motozintla.

Por eso nosotras queremos que se organicen talleres para que pensemos juntos cómo hacerlo, cómo cambiar. Yo, por eso, a mis niños, desde chiquitos, los pongo a ayudarme, nada de que eso no es para hombrecitos, todos parejitos...

Este otro testimonio es de Marta, una mujer mixe, de la organización Et Naaxwiihy (El espacio que habitamos) (reproducido en Artía Rodríguez, 2001):

Yo empecé a participar en la Iglesia [católica], yo ya tenía inquietudes, yo pensé que yo podía empezar a rezar y eso y aprender cosas nuevas. Finalmente, empecé un curso de la Iglesia, tenía trece años; las que nos daban las pláticas eran unas monjitas que nos hablaban de relaciones humanas y de rezar y eso. Recuerdo que era como mi primera prueba de hablar en público porque tenía que regresar y saludar y decir que aprendí esto y esto otro, fue como mi primera prueba y yo encantada [...] Yo tenía ganas de enseñar y la gente me respondía y ahí empezó un reto muy grande como catequista y empecé a tomar más fuerza, más confianza en mí a partir de ese momento [...]

De lo que estoy clara es de cuando yo hago un cambio en mi conciencia, es a partir de que yo me doy cuenta, a los trece o catorce años, de que algo anda mal en relación al ser mujer, yo descubrí que había injusticias hacia las mujeres, porque no se me preguntaba si quería casarme a esa edad, porque muchas cosas que pasaban me parecían injustas por el hecho de haber nacido mujer. Y empezaba a tener conciencia que eso significa un paso importante en las mismas mujeres indígenas, cambiar la conciencia no es nada fácil, ni es algo que se da en cada momento. Sino que también eso se va trabajando poco a poco, yo creo. Porque igual en ese momento yo descubrí que algo estaba mal en contra de las mujeres y que nuestra situación o que la vida que estábamos llevando no era justa, no era lo mejor y por esa razón me quedé con esa inquietud de trabajar directamente con mujeres, yo deseaba encontrar formas, espacios, lugares, algo que tuviera que ver con nuestros derechos. ¿Por qué las mujeres

no teníamos derecho a la educación? Todo eso me estaba sucediendo a mí, ¿por qué no tenía acta de nacimiento?, ¿por qué no podía yo salir a la calle, sin que me acosaran o persiguieran?, ¿por qué se me impedían tantas cosas?, ¿por qué mi padre decía que las mujeres no debían salir a la calle? Todas ésas eran mis inquietudes en esos momentos, en los años 75, 79. En esa época era difícil encontrar espacios propios de mujeres [...] A partir de que yo decido buscar otros espacios que me permitan abordar directamente la problemática de las mujeres, empiezo a trabajar libremente, abiertamente sobre los derechos de las mujeres.

Estos testimonios son parte de dos historias de vida más largas en las que estas líderes indígenas, vinculadas en algún momento de sus vidas al trabajo de pastoral de la Iglesia católica, reconstruyen el surgimiento de una conciencia política que las llevó a organizarse, junto con otras compañeras, por sus derechos como mujeres y como indígenas. Al reconstruir la historia reciente de un importante movimiento nacional de mujeres indígenas que se desarrolla en México, desde principios de los noventa, y al explorar los antecedentes de las mujeres participantes, nos encontramos que muchas de ellas habían tenido algún tipo de vínculo con la Iglesia católica o se habían formado en escuelas-internados católicos. En algunos casos, como el de Luz, las primeras experiencias de organización se dieron a través de proyectos productivos, en los que no se planteaban grandes transformaciones en la vida de las mujeres, sino sólo buscaban alternativas económicas para ellas y sus familias. En otros casos, las mujeres se empezaron a organizar a través de grupos de reflexión bíblica, que paulatinamente se fueron convirtiendo en espacios para compartir sus experiencias y problemas cotidianos.

La manera en que estas mujeres indígenas transitaron de la organización para la producción agrícola o para la reflexión bíblica a la organización para luchar por sus derechos, se enfrenta a las visiones dicotómicas de los movimientos sociales que separan las necesidades prácticas de género de las necesidades estratégicas de género. Estas perspectivas señalan que América Latina se ha caracterizado por la movilización sin emancipación; que las mujeres han procurado organizarse a partir de necesidades económicas que «realmente no cuestionan el orden social» (Molyneux, 1986). Esta línea de análisis asume que las necesidades básicas de las mujeres son distintas de las necesidades estratégicas, y que las estrategias de sobrevivencia no pueden confrontar simultáneamente las estructuras de desigualdad. Sin embargo, lo que encontramos en muchos de los espacios colectivos, promovidos por la

teología de la liberación, es que, a pesar de que este movimiento reproduce muchas perspectivas patriarcales del catolicismo institucional, al promover los espacios de reflexión y la organización de las mujeres en torno a proyectos productivos, crea las condiciones para que las mujeres salgan del ámbito privado y compartan con otras mujeres sus experiencias y reflexiones de opresión o exclusión. En este sentido nos parece más acertado el análisis de la socióloga Conger Lind, quien señala que «las mujeres pobres no sólo luchan por su sobrevivencia, en sus luchas por cubrir las necesidades básicas, también modifican las concepciones preexistentes de género y desarrollo, al resistir colectivamente las formas de poder que se encuentran presentes en las instituciones patriarcales...» (Conger Lind, 1992: 11).

Consideramos que los análisis feministas como los de Maxine Molyneux subestiman las contribuciones críticas que las mujeres pobres organizadas, en nuestro caso, las mujeres indígenas católicas, pueden hacer a la desestabilización del orden social, al no discutir cómo estas mujeres —en el marco de sus estrategias de supervivencia o de sus organizaciones religiosas— negocian el poder o reconstruyen sus identidades colectivas. Un acercamiento a la experiencia de organización de las mujeres indígenas en México nos puede ayudar a confrontar análisis eurocéntricos que siguen viendo a los movimientos sociales latinoamericanos como atrapados en sus luchas cotidianas y carentes de un sentido de historicidad (Touraine, 1987), en los que la lucha por la supervivencia no permite pelear por los intereses estratégicos a largo plazo (Molyneux, 1986).

II. LAS ACTORAS: LAS MUJERES INDÍGENAS Y LAS AGENTES DE PASTORAL

Un grupo aún minoritario de mujeres indígenas, procedente de diversas regiones del país y con distintas historias, ha venido articulando sus luchas a partir del levantamiento zapatista, iniciado en México, el primero de enero de 1994, con una agenda política en la que combinan sus demandas específicas de su género con las demandas autonómicas de sus pueblos. Se trata de una lucha en muchos frentes. Por un lado, las mujeres indígenas organizadas han unido sus voces al movimiento indígena nacional para denunciar la opresión económica y el racismo que marca la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional.

Paralelamente, estas mujeres están desarrollando un discurso y una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente, que viene a cuestionar tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del feminismo hegemónico[2]. Tres espacios de organización son ejemplo de este nuevo movimiento: la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI) (en el ámbito nacional), la Coordinadora de Mujeres Indígenas y Campesinas del Sureste (en el ámbito regional) y la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) (en Chiapas); estas dos últimas están integradas por mujeres indígenas católicas y asesoradas por mujeres de la Iglesia (religiosas y laicas).

Estas coordinadoras están formadas por mujeres indígenas que participan paralelamente en distintos proyectos productivos, organizaciones campesinas o grupos de reflexión, y que han decidido coordinarse en el ámbito estatal, regional y nacional para unir sus fuerzas en torno a la lucha por sus derechos como mujeres y por los derechos culturales, económicos y políticos de sus pueblos. Al reconstruir las historias de vida de varias de las mujeres líderes de estos movimientos, encontramos que algunas de ellas se habían formado dentro de la Iglesia católica, como catequistas o agentes de pastoral, y que muchas de ellas vienen de diócesis donde la teología de la liberación ha tenido una influencia importante.

Los religiosos y religiosas, vinculados a la teología de la liberación, jugaron un papel muy importante en la promoción de espacios de reflexión; sobre todo, en las zonas de influencia de las diócesis de San Cristóbal, en Chiapas, Oaxaca y Tehuantepec, en Oaxaca, y Tlapa, en Guerrero. Aunque la teología de la liberación, que guía el trabajo de pastoral de esas diócesis, no promovía una reflexión sobre el género al analizar en sus cursos y talleres

2. Utilizo el término de «feminismo hegemónico» para referirme al feminismo surgido en el centro del país, y teorizado desde la academia, en el que la lucha contra el aborto y por los derechos reproductivos ha sido central. Desde la formación de la Coalición de Mujeres Feministas, en 1976, y posteriormente con la creación del Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de la Mujeres (FNALIDM), en 1979, la despenalización del aborto y la lucha contra la violencia doméstica fueron las demandas aglutinadoras de este feminismo. Este feminismo era hegemónico frente a otros feminismos populares y rurales en los que las demandas de clase se vinculaban estrechamente a las demandas de género. Para una historia del feminismo hegemónico, ver Tuñón, 1997. Para una historia del feminismo popular y el carácter clasista de sus demandas, Massolo, 1992.

las desigualdades sociales y el racismo de la sociedad mestiza, las mujeres indígenas empezaron a interrogarse también sobre las desigualdades de género que vivían en sus propias comunidades.

La tercera influencia importante de este movimiento ha sido la teología feminista, desarrollada en la Iglesia católica, y que ha llegado a las mujeres indígenas a través de sus asesoras religiosas y laicas. En la promoción de la teología feminista ha tenido especial importancia un colectivo de mujeres católicas, denominado «Mujeres para el Diálogo», que desde 1979 asesora y apoya el trabajo de religiosas en distintas regiones indígenas del país, con el propósito de transformar las estructuras patriarcales de la Iglesia católica y de promover la reflexión bíblica desde una perspectiva de género[3]. Se trata de voces disidentes en la propia Iglesia católica que, a pesar de sus fuertes críticas, han optado por luchar dentro de la misma institución. Las teólogas feministas han retomado la «opción por los pobres», característica de la teología de la liberación, para reconstruirla como opción para las mujeres pobres; además, están luchando contra las perspectivas hegemónicas patriarcales de la Iglesia institucional, a través de las voces y textos de teólogas como Ivone Gebara (1990) y Elsa Tamez (1988). Paralelamente, su influencia se ha dejado sentir en el «trabajo de hormiga» de cientos de mujeres católicas que están acompañando la reflexión y la organización de mujeres indígenas en México (Mujeres para el Diálogo, 1992).

El ejemplo más conocido de la influencia de la teología feminista en los procesos de las mujeres es la Coordinadora Diocesana de Mujeres en Chiapas (CODIMUJ), que es a la fecha la organización de mujeres más grande de ese estado y una de las más grandes del país con 700 grupos locales en los que participan unas 10.000 mujeres (Santana, 2001; Gil Tébar, 1999). No es posible entender la importancia de la participación de las mujeres indígenas en el movimiento zapatista y en el movimiento de resistencia civil pacífica que ha seguido al levantamiento, si no reconocemos el trabajo silencioso y constante de la CODIMUJ, en Chiapas (Hernández Castillo, 1998).

3. «Mujeres para el Diálogo» se crea en 1979 con el objetivo de incidir en la toma de decisiones de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana que se llevó a cabo en Puebla, México. Actualmente buscan desarrollar estrategias de incidencia en política pública y trabajar con organizaciones de mujeres y mixtas poniendo en el centro del debate el tema de las desigualdades de género. Sus oficinas centrales se encuentran en la ciudad de México, pero realizan talleres y seminarios en distintas regiones del país (Mujeres para el Diálogo, 1992).

Sin negar la importancia que la reflexión crítica promovida por la teología feminista ha tenido para el movimiento nacional de las mujeres indígenas, también es cierto que en otras regiones indígenas, las mujeres se han apropiado de los espacios más tradicionales de la Iglesia y han desarrollado sus propias reflexiones, menos sistemáticas que las de las integrantes de la CODIMUJ, pero igualmente cuestionadoras de las jerarquías religiosas y de las desigualdades que marcan su vida cotidiana. Los espacios regionales y nacionales de encuentro han permitido el intercambio de experiencias de mujeres católicas con una reflexión sobre el género con estas otras mujeres que vienen de experiencias productivas o asistencialistas, y de estos diálogos está surgiendo un nuevo feminismo indígena que, aunque coincide en algunos puntos con las demandas de sectores del feminismo nacional, tiene a la vez diferencias sustanciales[4]. El contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género marca las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre la «dignidad de la mujer» y sus maneras de plantear alianzas políticas. Las identidades étnicas, clasistas y de género, han determinado las estrategias de lucha de estas mujeres, que han optado por incorporarse a las luchas más amplias de sus pueblos, pero a la vez han creado espacios específicos de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas. Las *necesidades prácticas* y *estratégicas* de estas mujeres las han llevado a movilizarse paralelamente para conseguir financiación para sus proyectos productivos, para la desmilitarización de las regiones indígenas y para la transformación de un proyecto nacional que las excluye como indígenas y como mujeres.

III. NUEVAS TEOLOGÍAS Y NUEVAS EXPERIENCIAS DE ORGANIZACIÓN

La influencia del concilio Vaticano II y de la Conferencia Episcopal de Medellín, de 1968, se dejó sentir en todo México a fines de los años sesenta, y tuvo un impacto especial en la región del Pací-

4. Existe en el movimiento un debate entre quienes reivindican el derecho de apropiarse el término «feminismo» y darle un nuevo sentido a partir de la realidad de las mujeres indígenas y quienes rechazan el uso de dicho concepto. Este incipiente movimiento de mujeres indígenas se ha alimentado también de otros diálogos, con ONG feministas, con organizaciones indígenas y campesinas, entre otros. Para un análisis más detallado del movimiento nacional de mujeres indígenas ver Hernández Castillo, 2001b.

fico Sur, integrada por las diócesis de Oaxaca, Tehuantepec, los Mixes, Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de las Casas, regiones con una alta concentración de población indígena. La llamada «opción preferencial por los pobres», promovida por la teología de la liberación, influyó de manera especial en el trabajo de las diócesis de San Cristóbal encabezada por monseñor Samuel Ruiz García, la de Oaxaca, por monseñor Bartolomé Carrasco, y la de Tehuantepec, por monseñor Arturo Lona.

Los espacios de reflexión en dichas diócesis se convirtieron en espacios de crítica de distintos tipos de opresión. Del análisis del sistema capitalista, se pasó a reflexionar sobre la complicidad de la propia Iglesia en otras estructuras de opresión:

> Nuestra Iglesia no está al margen de este sistema opresor que está afectándola en lo ideológico, en sus relaciones sociales con el poder, instrumento de un sistema, y en las acciones que realiza. Esas mismas acciones son recuperables por el sistema; esto es, se integran en él y lo fortalecen cuando son individualistas o poco significativas, cuando les falta una base popular y cuando se desarrollan como acciones aisladas que no forman parte de un proceso o no tienen relación directa con otras acciones. Reconocemos, en la misma Iglesia, contradicciones internas producidas por el sistema y de las cuales también nos sentimos responsables[5].

En el caso de la diócesis de San Cristóbal de las Casas es, a partir de 1975, cuando se reestructuró el trabajo en cinco zonas: tzeltal, tzotzil, chol, sur-sureste y centro. Las religiosas de las cinco zonas empezaron a reunirse en encuentros mensuales para intercambiar experiencias de sus trabajos de pastoral. En abril de ese mismo año, en el marco de una de esas reuniones, el eje de la reflexión fue el análisis de qué implicaba «ser mujeres» dentro de la Iglesia. Las semillas de una conciencia del género se ven reflejadas en las memorias de esos encuentros:

> En el encuentro nos cuestionamos sobre lo que significaba ser mujeres. El intercambio fue rico, nos dimos cuenta de nuestros valores y de la necesidad imperiosa de adquirir una conciencia crítica, entre otras cosas para poder dar un servicio que no fuera «abnegado» (que en último término puede ser utilizado por fuerzas contrarias), sino ser verdaderamente conscientes del fin de nuestras acciones[6].

5. Boletín diocesano *El Caminante* 14 (1977).
6. *El Caminante* 17 (1978).

Esta nueva conciencia empezó a marcar la reflexión sobre el papel de las religiosas en la jerarquía católica, en distintas regiones indígenas del país. Aplicando muchos de los mismos principios de crítica a la desigualdad, promovidos por la teología de la liberación, se desarrolló una mirada introspectiva que planteaba la necesidad de luchar contra las propias opresiones, para tener la capacidad de apoyar las luchas de otros y otras:

> No podemos anunciar la liberación a los otros, si no luchamos porque esa liberación se haga realidad dentro de la propia Iglesia institucional [...] hicimos trabajos de mesas redondas, en donde encontramos la importancia del factor económico como base de estas injusticias, y reconocimos que como mujeres religiosas nos sentimos también oprimidas dentro de la misma Iglesia[7].

No obstante estos cuestionamientos iniciales, la línea de pastoral para el trabajo con mujeres ha sido, en la mayoría de las regiones indígenas de México, la llamada «promoción de la mujer», que consiste, fundamentalmente, en campañas de alfabetización y formación de catequistas mujeres. En algunas zonas se promueve también la formación de cooperativas artesanales y cajas de ahorro. La reflexión en torno a las desigualdades entre varones y mujeres tardó mucho tiempo en traspasar los límites de los encuentros de religiosas.

En el caso de Chiapas, Oaxaca y Guerrero, a finales de la década de los ochenta, la «promoción de la mujer» se ve sustituida por un trabajo de reflexión más profundo sobre las distintas desigualdades que marcan la vida de las mujeres indígenas. A diferencia de la reflexión promovida por grupos feministas, en el encuentro entre religiosas y mujeres indígenas no sólo se discuten las desigualdades de género, sino que se comparten experiencias y formas distintas de vivir y concebir la espiritualidad:

> Todas como mujeres queríamos seguir a Jesús, pero queríamos seguirlo desde nuestro «ser mujer», y compartiendo con las mujeres analfabetas de diferentes etnias, íbamos descubriendo que las mujeres sentimos a Dios de manera muy diferente. Eso también era una amenaza para la estructura de la Iglesia católica [...]. Las mujeres indígenas son a veces más religiosas que nosotras y expresan su religión de una manera muy íntima con Dios, lo sienten en muchas cosas, lo sienten en su cultura, en la naturale-

7. *Ibid.*, p. 16.

za, en sus tradiciones, lo sienten como ellas dicen, en una fuerza interior[8].

En este encuentro entre sacerdotes y religiosas católicas con hombres y mujeres indígenas, la influencia ha sido recíproca. Los agentes de pastoral han promovido los espacios participativos de reflexión y la apropiación del evangelio desde la realidad cotidiana de los pueblos indios; a su vez, hombres y mujeres indígenas han traído a este encuentro sus experiencias, su cosmovisión y sus formas de espiritualidad. Estos diálogos han influido no sólo en la conformación de espacios regionales y nacionales de organización para mujeres indígenas, sino que han desestabilizado las visiones hegemónicas de la Iglesia católica con respecto a los pueblos indígenas y a las mujeres.

IV. LA TEOLOGÍA INDIA Y LAS PERSPECTIVAS DE LAS MUJERES

El nuevo tipo de relación que se estableció entre los agentes de pastoral de las diócesis influidas por la teología de la liberación y los hombres y mujeres indígenas llevó a replantearse no sólo el estilo de trabajo, sino las bases mismas de la teología occidental. Primero se habló de la necesidad de desarrollar una pastoral indígena; sin embargo, posteriormente, se pasó a reivindicar la existencia de una teología india que se proponía recuperar la experiencia existencial de Dios que tenían los pueblos indígenas antes de la llegada de los españoles. Esta perspectiva defiende que la teología india ha estado siempre latente en la manera en que los pueblos indígenas sienten y se relacionan con Dios; es decir, se trata de recuperar esta experiencia y este conocimiento[9]. Este movimiento reivindica las tradiciones culturales de los pueblos indígenas y sus prácticas rituales como formas alternativas y menos individualistas de concebir la divinidad.

El concepto de «teología india» se empieza a utilizar en los talleres y encuentros preparatorios a los «500 años de evangelización en América». En distintos episcopados latinoamericanos se inicia una reflexión crítica sobre el sentido de aculturación de la evangelización.

8. Entrevista con MCM, asesora de CODIMUJ, mayo de 1998.

9. Para una explicación más amplia sobre los principios filosóficos de la teología india, ver las memorias de los dos primeros talleres del Encuentro Latinoamericano de Teología India (CAENAMI, 1991 y 1994).

En el marco de estas actividades se realiza, en 1990, un encuentro de teología india para la zona andina en Chucuito, Perú; en 1991, el I Encuentro Latinoamericano de Teología India, en la ciudad de México; y en 1993, el II Encuentro Latinoamericano de Teología India, en Colón, Panamá; así como múltiples encuentros regionales en la zona maya[10]. Agentes de pastoral indígenas de México han tenido una importante participación en los encuentros regionales y en los encuentros latinoamericanos; además, son los encargados de promover la nueva teología en las comunidades indígenas.

Con respecto a las relaciones entre varones y mujeres, la teología india enfatiza los roles de complementariedad entre los géneros que existen en las culturas indígenas. Sin embargo, estas perspectivas de las culturas indígenas y de las relaciones entre los géneros contrastan en mucho con la experiencia concreta de las mujeres indígenas. La reflexión de las mujeres de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI) y de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) ha ido avanzando por caminos distintos a los de la llamada teología india.

La teología india no explora la manera específica en que las mujeres indígenas viven su espiritualidad, y las pocas mujeres que han escrito sobre el tema buscan tomar distancia de la teología feminista por considerarla «occidentalizante» y alejada de la realidad indígena. En el I Encuentro se organizó un panel sobre las «mujeres en la experiencia teológica india» en el que las participantes señalaban:

> Nos concebimos formando parte de una armonía creadora en donde el hombre y la mujer se complementan de modo fecundo. En este sentido, aun las que no podemos reconocer una raíz indígena como propia, nos sentimos tan enriquecidas de conocer y compartir la concepción indígena de la relación entre hombre y mujer; más aún, del importante papel ritual que asume ésta en esas culturas. Desde esta concepción reafirmamos nuestro rechazo a posiciones feministas, si bien entendemos su dinámica de origen (Durán Pérez, 1991: 272).

Mientras que las seguidoras de la teología india reivindican la complementariedad y la importancia ritual de la mujer, campesi-

10. Hasta la fecha en que se escribe este trabajo, se han realizado seis encuentros latinoamericanos de teología india, el más reciente en Asunción, Paraguay, del 6 al 10 de mayo del año 2002, con el tema «En busca de la tierra sin mal». En este encuentro se acordó ampliar la convocatoria a participantes de los otros continentes.

nas indígenas de distintas regiones de México han formado grupos de reflexión sobre las desigualdades entre hombres y mujeres que marcan la vida de sus comunidades y sobre su forma específica de vivir su espiritualidad. En la diócesis de San Cristóbal, las religiosas, vinculadas al «área de la mujer», han representado un papel importante en la organización. Una de ellas describe el proceso que llevaría en 1994 a la articulación de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ):

> En las distintas zonas las agentes de pastoral visitamos las comunidades, y en cada comunidad se formaba un grupito de mujeres que quería reflexionar sobre la palabra de Dios [...] en cada comunidad se reunían una o dos horas y leían un texto y ese texto les ayuda a ver cómo ellas son hijas de Dios. También les ayudaba a ver cómo estamos viviendo en comunidad, como hijas de Dios si nos respetan, si hay igualdad, si toman en cuenta nuestra palabra, si se reconoce nuestro aporte en las organizaciones sociopolíticas, si por ser mujeres nos hacen de menos o si realmente podemos dar nuestra palabra y esta palabra es reconocida. Éste fue el inicio y se formaron como 700 grupos de mujeres, que después se articularon[11].

En febrero de 1994, un mes después del levantamiento zapatista, y a pesar del ambiente de inseguridad que se vivía en algunas zonas de conflicto, las representantes de los casi 700 grupos de reflexión se reunieron en San Cristóbal, para articular sus esfuerzos y darle un nuevo nombre a esa coordinación, surgiendo así la CODIMUJ. En estos primeros encuentros, se reflexionó sobre los retos que afrontaban las mujeres en el nuevo contexto de guerra, pero también se hizo explícito el objetivo de buscar nuevas formas de aproximarse al evangelio desde la experiencia femenina:

> Tenemos un objetivo planteado junto con las mujeres de base de la CODIMUJ, que es leer la palabra de Dios con ojos, mente y corazón de mujer, para que esa palabra de Dios nos ayude a vernos como hijas de Dios, pero también que nosotras podamos reconocer a Dios desde nuestro «ser mujeres», porque vemos la palabra de Dios predicada y resumida desde lo que nos predican los hombres, los catequistas, pero las mujeres también queremos descubrir en la palabra de Dios [...] como dicen las tzeltales, queremos experimentar la dulzura de la palabra de Dios, queremos co-

11. Entrevista con MCM., mayo de 1998.

> nocerla, leerla nosotras y sacarle esa dulzura, no queremos que nos digan esa palabra sabe a tal cosa, queremos experimentar nosotras mismas[12].

Al leer el evangelio a la luz de la vida cotidiana, las mujeres indígenas empezaron a cuestionar no sólo las desigualdades que viven como indígenas y como campesinas, sino también como mujeres. Los supuestos roles de «complementariedad» que reivindica la teología india, no son una realidad para muchas de las comunidades indígenas de Chiapas, donde las mujeres han sido excluidas de los espacios rituales, políticos y organizadores.

Este cuestionamiento no implica que no exista una reivindicación de la identidad cultural; frente al Estado se demanda el derecho a la diferencia cultural, pero frente a sus comunidades demandan el derecho a cambiar las tradiciones que las oprimen o excluyen. Podríamos hablar del surgimiento de una nueva conciencia de género que plantea la necesidad de «reinventar» la tradición bajo nuevos términos.

Con el levantamiento zapatista, muchas de las demandas de género de las indígenas organizadas encontraron eco en la Ley Revolucionaria de Mujeres difundida por las zapatistas[13]. Las mujeres de la CODIMUJ, al igual que otras mujeres indígenas organizadas de otros estados de la república, empezaron a organizar foros, talleres, encuentros, para discutir la participación política de las mujeres en el movimiento de resistencia pacífica y en la construcción de una «paz con justicia y dignidad». Así empezó a surgir un movimiento en el que confluyeron las mujeres católicas con indígenas protestantes y tradicionalistas, organizadas en cooperativas productivas, proyectos de salud, organizaciones campesinas, parteras y artesanas de distintas regiones del país. En estos nuevos espacios de confluencia se cuestionó la manera en que las mujeres indígenas han sido excluidas de los espacios de decisión política, y se planteó la necesidad de empezar a construir la democracia desde el espacio familiar (Hernández Castillo, 2001b).

12. *Ibid.*

13. La Ley Revolucionaria de Mujeres fue dada a conocer a través del órgano oficial del EZLN, *El Despertador Mexicano*, el 1.º de enero de 1994, y de acuerdo con ese comunicado es el resultado de una consulta realizada por mujeres zapatistas entre sus bases de apoyo. La ley reivindica el derecho de las mujeres indígenas a ejercer cargos públicos, a elegir libremente con quién casarse, a decidir sobre la sexualidad, a tener educación, entre otros. Para más información sobre la Ley Revolucionaria, ver Rovira, 1997 y Millán, 1996.

Algunas de las nuevas demandas específicas de mujeres que han surgido de estos espacios de confluencia van dirigidas al Estado y giran en torno al derecho de ser tomadas en cuenta en la distribución agraria, de ser sujetas de crédito y de recibir apoyos en la comercialización. También se demanda de las instituciones de salud del Estado un trato médico respetuoso y se rechazan los métodos forzados de control de la natalidad. Muchas otras, sin embargo, van dirigidas a sus mismas comunidades, familias y organizaciones, como es el derecho a elegir con quién casarse, a poder heredar tierra, a tener cargos dentro de la comunidad y a vivir una vida libre de violencia sexual y doméstica.

Donde se pone de manifiesto la manera específica en que las mujeres indígenas conciben sus tradiciones culturales es en algunos documentos que surgieron de talleres de reflexión desarrollados después del levantamiento zapatista sobre los derechos culturales de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres[14]. En uno de los documentos surgidos de estos encuentros señalan:

> Es mejor que haya papeles donde digamos las mujeres que las costumbres que hay no nos respetan y queremos que cambien. No está bien la violencia. No es justo que nos vendan por dinero. Tampoco es justo cuando «por costumbre» no nos dejan ser representantes, ni tener derecho a la tierra. No queremos las malas costumbres[15].

En estos encuentros se ha reivindicado el derecho a la diferencia cultural, pero siempre recordando la necesidad de cambiar aquellas tradiciones que las excluyen:

> También tenemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres, la ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres, que las mujeres, comunidades y organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie[16].

Más que rechazar la costumbre, estas mujeres proponen reinventarla bajo nuevos términos. Sus demandas vienen a cuestionar tanto las tendencias de aculturación del Estado y de la Iglesia

14. Una recopilación de estos documentos se puede encontrar en Lovera y Palomo (1999).

15. Memorias del Encuentro-taller «Los Derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones», San Cristobal de las Casas, 19 y 20 de mayo.

16. *Ibid*.

tradicional, como algunas visiones utópicas de las culturas indígenas enarboladas por la teología india y por algunos sectores del movimiento indígena.

Las diferencias entre las perspectivas de este sector con las mujeres indígenas chiapanecas y las seguidoras de la teología india se vuelven evidentes también al discutir los aspectos relacionados con la sexualidad y la reproducción. En la única mesa de los dos encuentros latinoamericanos de teología india, dedicada a la experiencia de las mujeres, una de las participantes, una religiosa que trabaja con mujeres hnahnu, en el Valle del Mezquital, en México, señalaba:

> No aceptamos la planificación familiar y menos el control de la natalidad. Con esto se maltrata a las mujeres y su dignidad en el gran don de la maternidad, porque en la cultura hnahnu la mujer tiene que ser fecunda, tiene que dar hijos al mundo, porque las mujeres dicen: «Si no, quién va a hacer la fiesta, quién va a mantener la tradición, quién va a seguir celebrando la fiesta» (CENAMI, 1991: 277).

Esta visión de la maternidad y la cultura contrasta con testimonios recopilados entre mujeres de la CODIMUJ, en los que señalan:

> Está mal que algunos maridos quieren tener muchos hijos y las mujeres no queremos tantos porque nos cansamos mucho, nos enfermamos mucho, la matriz se pone aguada y ya no hay fuerza para parir, ahí se puede uno hasta morir. El hombre pide tantos hijos porque no piensa, no le importa, él no siente el dolor de embarazar, de nacerlo, de cuidar, de mantener; así, nosotras nos estamos matando[17].

El sentir de las mujeres indígenas frente a las desigualdades que viven cotidianamente, así como su demanda de reapropiarse de espacios rituales y de organización, ha quedado plasmada en memorias de encuentros, informes y testimonios grabados, pero ha sido poco sistematizada dentro de los materiales de reflexión de las distintas diócesis. A diferencia de la teología india que se ha ido sistematizando y legitimando como propuesta teológica a través del trabajo de Clodomiro Siller, Eleazar López Hernández,

17. Memorias del Encuentro-taller «Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones», cit.

Bartolomé Carrasco, Gerardo Flores, Ángel Barreno, Aiban Wagua, por mencionar sólo algunos nombres, la teología india desde las mujeres está todavía por desarrollarse. Sin embargo, en los 700 grupos de reflexión que integran la CODIMUJ, y en otros muchos grupos de reflexión en el resto de México, las mujeres empiezan a desarrollar sus propuestas de cómo leer el evangelio con «mente y corazón de mujer» y a partir de esta lectura contribuir a replantear las relaciones entre hombres y mujeres de una manera más justa.

BIBLIOGRAFÍA

Artía Rodríguez, P. (2001), *Desatar las voces, construir las utopías: La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca*, tesis de Maestría, México: CIESAS.

Burdick, J. (1993), *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil´s Religious Arena*, Berkeley: University of California Press.

CENAMI (1991), *Teología india. Memorias del I Encuentro-taller Latinoamericano,* tomo I, México: CENAMI/Abya-Yala.

CENAMI (1994), *Teología india. Memorias del II Encuentro-taller Latinoamericano*, tomo II, México: CENAMI/Abya-Yala.

Conger Lind, A. (1992), «Power, Gender and Development: Organizations and the Politics of Need in Ecuador», en Escobat *et al.* (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*. Boulder: Westview Press, pp. 10-25.

Durán Pérez, T. (1991), «La teología desde la perspectiva de la mujer. Panel de experiencias», en CENAMI (1991), cit.

Gebara, I. (1990), *Levántate y anda. Algunos aspectos del caminar de la mujer en América Latina*, México: Dabar.

Gil Tébar, P. (1991), *Caminando con un solo corazón: Las mujeres indígenas de Chiapas*, Málaga: Atenea.

Hernández Castillo, R. A. (1998), «Indígenas y religiosas en Chiapas: ¿Una nueva teología india desde las mujeres?»: *Cristianismo y sociedad* (Guayaquil, Ecuador), XXXV/137, pp. 32-55.

Hernández Castillo, R. A. (2001a), *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial,* México: Porrúa/CIESAS.

Hernández Castillo, R. A. (2001b), «Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género»: *Debate feminista* (México), 12/24, pp. 206-230.

Lovera, S. y Palomo, N. (eds.) (1999), *Las alzadas,* México: CIMAC.

Massolo, A. (1992), *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, México: El Colegio de México.

Millán Moncayo, M. (1996), «Mujeres indígenas y zapatismo: nuevos horizontes de visibilidad»: *Cuadernos Agrarios*, 13, pp. 152-167.
Molyneux, M. (1986), «Mobilization without emancipation», en R. Fagen *et al.* (eds), *Transition and Development. Problems of Third World Socialism*, New York: Monthly Review Press.
Mujeres para el diálogo (1992), *La dimesión feminista de la fe a los 500 años de evangelización.* Memoria de Coloquio, abril, México.
Rovira, G. (1997), *Mujeres de maíz,* México: Era.
Santana, M. E. (2001), «Las mujeres organizadas de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas: de la lucha por la dignidad a la lucha por el empoderamiento», tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: El Colegio de la Frontera Sur.
Stoll, D. (1990), *Is Latin American Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley: University of California Press.
Siller, C. (1991), «El punto de partida de la teología india», en *Teología India. Memorias del I Encuentro-Taller Latinoamericano,* México: CENAMI/Abya-Yala, pp.15-32.
Tamez, E. (1988), *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer,* San José Costa Rica: DEI.
Touraine, A. (1987), *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Santiago de Chile: PREALC.
Tuñón, E. (1997), *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*, México: Programa de Estudios de Género (PUEG).

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORAS

Clara Luz Ajo es doctora y profesora de Teología en el Seminario Evangélico de Teología de la ciudad de Matanzas, Cuba. En él obtuvo los títulos de Licenciada en Educación Cristiana en 1969 y Licenciada en Teología en 1990. Tiene una maestría en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de Sao Paulo en Brasil (1994) y el doctorado en la misma universidad (1998). Capellana de las Mujeres Episcopales de la Iglesia Episcopal de Cuba, pertenece al equipo de la Red Bíblica Cubana del Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas. Entre ellos: «Cristología Feminista» (1995), «La Biblia de la Mujer» (1996), «As deusas que dancam : Uma aproximacao á perspectiva feminista da experiencia religiosa» (1997), «Mujer y Teología» (1999), «La espiritualidad de nuestros ancestrales» (2000) y «Abriendo nuevas ventanas al mirar la Biblia con ojos de mujer» (2002).

Marion Aubrée. Doctora en Antropología, Etnología y Ciencias de la Religión por la Sorbona de París, Profesora-Investigadora de la Escuela de Altos Estudios de París, es especialista en Antropología de las religiones. Desde 1970 realiza investigación de campo en Brasil y ha publicado media centena de artículos sobre cultos afro-brasileños, pentecostalismos, espiritismo kardecista. Colaboró con Francois Laplantine en el libro *La Table, le Livre et les Esprits* (1990), y en la actualidad trabaja en dos libros: *Permanence et Métamorphoses de l'Esprit-Saint entre le Vieux et le Nouveau Monde* y *Canudo: un conflit entre deux visions du monde?*, este último producto de unas jornadas que ella organizó bajo el patrocino de la UNESCO.

Maria das Dores Campos Machado. Doctora en Sociología por el Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (IUPERJ), trabaja como investigadora y profesora de la Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Autora de varios artículos en periódicos especializados y libros internacionales, su tesis de doctorado ha sido premiada por la Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais (ANPOCS) y publicada em Brasil con el título de *Carismáticos e Pentecostais: Adesão religiosa e seus efeitos na esfera familiar* (1996).

Ivone Gebara. Doctora en Teología por la Universidad de Lovaina, Bélgica, cursó también estudios de filosofía. Escritora feminista y profesora visitante internacional, es autora de numerosas publicaciones en revistas nacionales e internacionales. Además de sus artículos para los diccionarios *Woerterbuch der feministischen Theologie* y *Dictionary of Feminist Theologies*, tiene diversos libros traducidos al español; entre ellos, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (2000) y *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres* (2002), ambos publicados en esta misma Editorial.

Rosalva Aida Hernández es doctora en Antropología de la Universidad de Stanford, profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Investigadora de campo en varias zonas indígenas de México y con refugiados guatemaltecos y campesinos mayas, trabajó en una organización no-gubernamental durante 10 años con mujeres indígenas de los Altos de Chiapas, en asesorías legales y educativas. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas y de divulgación, así como varios libros en inglés y en español. Entre ellos destacan: *La otra Frontera: Identidades múltiples en el Chiapas pos-colonial* (2001), *Histories and Stories From Chiapas: Border Identities in Southern Mexico* (2001), *The other Word: Women and Violence in Chiapas* (2001), *Tierra, Libertad y Autonomía: Impactos Regionales del Zapatismo* (2002)

Daisy Machado es doctora en Historia del Cristianismo por la Divinity School de la Universidad de Chicago, con una maestría en Divinity del Union Theological Seminary de Nueva York. Primera mujer latina en obtener un doctorado en teología en los Estados Unidos, es ministra ordenada de la Iglesia de los Discípulos desde 1981 y fue la primera latina ordenada en la Iglesia Cristiana. Profesora de Historia en la Divinity School del Seminario?? Brite de la Texas Christian University. Es autora de varios artículos en libros colectivos y revistas especializadas sobre mujeres y cristianismo en el contexto de la situación de los latinos en los Estados Unidos, junto con el libro *Religion, Feminism and Justice: Foundations of Latina Feminist Theology* (2002).

Sylvia Marcos ha sido Asociada Post-Doctoral de Investigación y Profesora en la Divinity School de la Universidad de Harvard, así como profesora visitante en diversas universidades estadounidenses. Es integrante y fundadora del Seminario Permanente de Género y Antropología del Ins-

tituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de Mexico; Profesora del Diplomado en Pluralidad Religiosa de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, e integrante del secretariado permanente de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones. Forma parte del consejo editorial y ha publicado frecuentemente en revistas especializadas como C*oncilium*, *Religion*, *Numen* y *Gender in Society*. Ha publicado varios libros y media centena de artículos sobre el género, las religiones y sobre la cosmovisión mesoamericana. Entre sus últimas publicaciones destacan el libro *Gender Bodies Religions* (2000), y la colaboración en la obra colectiva *Sexuality and Religion in Cross-Cultural Perspective* (Routledge, 2002).

Ceclia Loreto Mariz. Doctora en Sociología por la Universidad de Boston, es Investigadora del Consejo Nacional de Investigadores de Brasil y Profesora de Sociología del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro (UERJ). Autora de varios artículos en revistas especializadas y en libros colectivos nacionales e internacionales sobre el género en las comunidades de base, publicó en 1994 el libro *Coping with Poverty: Pentecostals and Base Communities in Brazil*.

Rebeca Montemayor. Maestra en Estudios de la Mujer por la Universidad Bíblica Latinoamericana, Profesora de la Comunidad Teológica de Mexico y Co-pastora de la Iglesia Bautista en la Ciudad de México, es la primera mujer ordenada por esa Iglesia. Con una amplia experiencia ministerial desde 1978, Rebeca Montemayor ha escrito numerosas publicaciones, entre las cuales destacan: *Coincidencias y disidencias a paso de mujeres. Presupuestos para una teología feminista latinoamericana: una perspectiva evangélica|protestante* y *La misión de las mujeres en el Nuevo Testamento: del movimiento de Jesús a los códigos de la casa patriarcal, subversión y sobrevivencia*. Participa en organizaciones ecuménicas y es presidenta (1998-2003) de la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana con sede en Buenos Aires.

Mercedes Navarro Puerto, religiosa mercedaria de la caridad, es doctora en Psicología por la Universidad Pontificia de Salamanca, y en Teologia por la Gregoriana de Roma, así como licenciada en Ciencia Bíblicas. Profesora asociada de Psicología en las Universidades Pontificias de Salamanca y Comillas. Miembra fundadora de la Asociación de Teólogas Españolas y su presidenta hasta 2001, ha publicado más de una docena de libros, entre los que se encuentran los siguientes títulos: *Barro y aliento, exégesis y antropología narrativa de Gn 2-3* (1993), *Psicología y mística* (1993), *Para comprender el cuerpo de la mujer* (1995).

Mary Judith Ress es doctorante en Teología feminista del San Francisco Theological Seminary en California. Misionera laica de la Congregación de Maryknoll, está en posesión de dos maestrías, una en Economía por

The Graduate School of Social Research de Nueva York y la segunda en Literatura y Lengua Española por la Universidad Internacional de Mexico, además de la licenciatura en Teologia por la Universidad Bíblica Latinoamericana. Como periodista, fue jefa de redacción de Noticias Aliadas| Latinamerica Press en Lima y editora de IDOC Internazionale. Es integrante del equipo editorial de la famosa Revista Latinoamericana de Teologia, Espiritualidad y Ecofeminismo: *Conspirando* y autora de innumerables artículos sobre el ecofeminismo en América Latina.

Elsa Tamez, mexicana residente en Costa Rica, cursó sus estudios en el Seminario Bíblico Latinoamericano y es doctora en Teologia por la Universidad de Lausanne, Suiza. Profesora de Estudios Bíblicos en la Universidad Bíblica Latinoamericana, es la primera mujer que ha sido directora del Seminario Bíblico Latinoamericano. Entre sus publicaciones mas importantes, traducidas a varios idiomas, están los libros: *La Biblia de los oprimidos* (1979), *El mensaje escandaloso de Santiago* (1985), *La justificación por la fe desde los excluidos* (1990), *Cuando los horizontes se cierran, Relectura del Eclesiastés* (1998), *Leyendo la biblia bajo un cielo sin estrellas* (2001), *Jesus y las mujeres valientes* (2001).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL

II. LAS TEOLOGÍAS FEMINISTAS

III. PROTESTANTISMOS HISTÓRICOS Y POPULARES

III. LAS CONFIGURACIONES RELIGIOSAS ORIGINARIAS